

Pedro Roberto Meinberg Garcia Filho

**CARTOGRAFIAS DE PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA EM
UM DISPOSITIVO DE SAÚDE MENTAL**

Dissertação submetida ao Programa de
Pós Graduação em Psicologia da
Universidade Federal de Santa Catarina
para a obtenção do Grau de Mestre em
Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Kleber Prado
Filho.

Florianópolis
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Garcia Filho, Pedro Roberto Meinberg

Cartografias de práticas de resistência em um
dispositivo de saúde mental / Pedro Roberto Meinberg
Garcia Filho ; orientador, Kleber Prado Filho -
Florianópolis, SC, 2015.

155 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

Inclui referências

1. Psicologia. 2. Loucura. 3. Teatro. 4. Dispositivo
psiquiátrico. 5. Cartografia. I. Prado Filho, Kleber. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Psicologia. III. Título.

Pedro Roberto Meinberg Garcia Filho

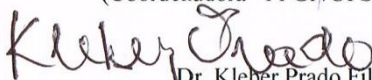
Cartografias de práticas de resistência em um dispositivo de saúde mental

Dissertação aprovada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

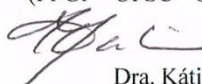
Florianópolis, 25 de abril de 2015.



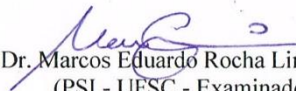
Dra. Carmen Leontina Ojeda Ocampo Moré
(Coordenadora - PPGP/UFSC)



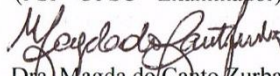
Dr. Kleber Prado Filho
(PPGP - UFSC - Orientador)



Dra. Kátia Maheirie
(PPGP - UFSC - Examinadora)



Dr. Marcos Eduardo Rocha Lima
(PSI - UFSC - Examinador)



Dra. Magda do Canto Zurba
(MPSMAR - UFSC - Examinadora)

Dra. Maria Juracy Filgueiras Toneli
(PPGP - UFSC - Suplente)

*Dedico este trabalho à trupe
Utu Suru Baco Smica.*

Celebremos a vida!

AGRADECIMENTOS

Aglaé Isadora Tumelero
Alaor José Tumelero
Alexsandro Elias Arbarotti
Ana Paula Sabiá
Aves habitantes da Lagoa da Conceição
Cibele Barbosa Ferreira
Cinthia de Oliveira Silva
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES
Débora Diana da Rosa
Edneide de Souza Almeida
Emerson Martins
Felipe José Meinberg Garcia
Gabriel Moreira Monteiro Bocchi
Gabriela de Macedo Ferreira Almeida
Giovana Meinberg Garcia
Gisele de Mozzi
Guilherme Chiappa
Grupo Nietzsche e a Teoria Política
Janina Arnaud Arruda
Johnnathan Augusto Figueiredo
Katia Maheirie
Kleber Prado Filho
Lúcia Regina Ruduit Dias
Luciana Landgraf Castelo Branco
Luís Augusto Meinberg Garcia
Luiz Alvaro Simão
Luiza Camara Marreto
Luz solar dos fins de tarde
Luzia dos Santos Meinberg Garcia
Magda do Canto Zurba
Marcos Eduardo Rocha Lima
Maria Juracy Filgueiras Toneli
Meriti de Souza
Nicolas Farjo Cintra
Paulo Henrique Rocha
Pedro Arantes Cecílio
Pedro Roberto Meinberg Garcia
Rosemari Lovera Tumelero

Utu Suru Baco Smica, ou Grupo de Teatro, Cinema e Terapia para
Usuários do CAPS

Muito obrigado!

“Entre os gritos da dor física e os cantos do sofrimento metafísico, como traçar seu estreito caminho estóico, que consiste em ser digno do que acontece, em extrair alguma coisa alegre e apaixonante no que acontece, um clarão, um encontro, um acontecimento, uma velocidade um devir? ‘A meu gosto pela morte, que era fracasso da vontade, substituirei uma vontade de morrer que seja a apoteose da vontade’. À minha vontade abjeta de ser amado, substituirei uma potência de amar: não uma vontade absurda de amar qualquer um, qualquer coisa, não se identificar com o universo, mas extrair o puro acontecimento que me une àqueles que amo, e que não me esperam mais do que eu a eles, já que só o acontecimento nos espera, Eventum tantum. Fazer um acontecimento, por menor que seja, a coisa mais delicada do mundo, o contrário de fazer um drama, ou de fazer uma história. Amar os que são assim: quando entram em um lugar, não são pessoas, caracteres ou sujeitos, é uma variação atmosférica, uma mudança de cor, uma molécula imperceptível, uma população discreta, uma bruma ou névoa. Tudo mudou, na verdade. Os grandes acontecimentos, também, não são feitos de outro modo: a batalha, a revolução, a vida, a morte...”

Gilles Deleuze

RESUMO

Este trabalho busca acompanhar o percurso de uma trupe de teatro esquizozó chamada Utu Suru Baco Smica. Partindo da ideia que o grupo constitui um agenciamento coletivo que resiste às estratégias de saber-poder psiquiátrico, proponho nesta dissertação basicamente duas tentativas: a) problematizar os modos pelos quais a trupe elabora seu conhecimento, b) problematizar os modos pelos quais em suas práticas pode tornar-se sujeito. Imbricada num dispositivo psiquiátrico que representa seu objeto de intervenção, induz um discurso e produz os mais variados efeitos de poder sobre ele, a trupe da Utu recusa isso que é dito, produzido, e reconhecido sobre corpo do louco. Aberta aos acontecimentos, suas práticas e intervenções possibilitam singularizações que não passam pelas relações de saber e poder psi, mas sim pelos devires animais, devires imperceptíveis, devires loucos.

Palavras-chave: loucura, teatro, dispositivo psiquiátrico, cartografia, acontecimento.

ABSTRACT

This paper seeks to follow the route of a “esquizozó” theater group called “Utu Suru Baco Smica”. Starting from the idea that the group constitutes a collective assemblage that resists to the strategies of psychiatric knowledge-power, I propose on this paper two attempts basically: a) discuss the ways the group knows madness, b) discuss the ways they can become subject in their practices. Imbricated in a psychiatric dispositive representing its object of intervention, it induces a speech and produces different effects of power on it, the group from Utu refuses what is said, reproduced and acknowledged about the body of a mad. Open to the happenings their practices and interventions enable particularizations that do not go through the relations of psychiatric knowledge and power, but through the animal becoming, imperceptible becoming, madness becoming.

Key-words: madness, theater, psychiatric dispositive, cartography/mapping, happening.

LISTA DE SIGLAS

AT – Acompanhamento Terapêutico

CAPS – Centro de Atenção Psicossocial

CERSAM – Centro de Referência em Saúde Mental

CFH – Centro de Filosofia e Ciências Humanas

SEPEX – Semana de Ensino, Pesquisa e Extensão da UFSC

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	19
1.1. Para uma apresentação	19
1.2. A trupe.....	20
1.3. Pesquisa-acontecimento	24
1.3.1. Primeiros percursos	24
1.3.2. Um mergulho.....	25
1.3.3. (Im)Posturas	29
1.3.4. Recursos, materiais e escolhas	37
1.4. Este texto	38
 2. GENEALOGIA E CARTOGRAFIA: CONTRA-EPISTEMOLOGIAS	41
2.1. Dos transcendentais do conhecimento	41
2.2. Genealogia e a história	44
2.2.1. Crítica perspectivista	47
2.2.2. Diagramas de poder.....	49
2.3. Cartografia.....	52
2.3.1. Dispositivos.....	52
2.3.2. Rizoma	54
2.3.3. Para uma cartografia do teatro da loucura.....	57
 3. PROBLEMATIZAÇÕES HISTÓRICAS DA LOUCURA	61
3.1. Introdução	61
3.2. A percepção da loucura e o olhar clínico	62
3.3. O poder psiquiátrico	69
3.3.1. A persistência do poder psiquiátrico	74
3.3.1.1. A psicofarmacologia	74
3.3.1.2. Luta antimanicomial no Brasil	76
3.3.2. Para além da luta antimanicomial	78
 4. UTU SURU BACO SMICA: MODOS DE CONHECER, MODOS DE SUBJETIVAR.....	87
4.1. Introdução	87
4.2. Representação e Acontecimento	90
4.3. Algumas cenas.....	97
4.4. Um teatro esquizozó.....	101
4.4.1. Esquizocenias	102
4.4.1.1. O esquizo e as máquinas	102

4.4.1.2. Alianças demoníacas.....	106
4.4.2. Ética de grupo: não impedir	121
4.4.2.1. Imponderável	124
4.4.3. Políticas da amizade.....	131
4.4.4. A alegria do encontro	132
4.4.5. A grande saúde.....	136
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	139
REFERÊNCIAS.....	143

“Os outros não são para nós mais que paisagem, e, quase sempre, paisagem invisível de rua conhecida”.

Fernando Pessoa (2011, p.300)

1. INTRODUÇÃO

1.1. Para uma apresentação

Vai começar a apresentação. Faltam menos de 15 minutos para seu início e ainda não estão todos os participantes presentes. “Cadê o Gilmar?”; “Não vem, deu pire-paque”; “E o Fernandes?”; “Esse tá tão bom que foi viajar!”. Algo já está acontecendo. E a apresentação será realizada, mesmo com algumas ausências; o jogo será jogado com as peças que encontram ali, no instante do acontecimento. Começa. Já está chegando o momento da entrada dos camelos, mas cadê o Rafael? Ele precisa entrar e fazer a parte dele, ele estava aqui até agora pouco! Decidiu tomar um café na cantina... Mesmo quando a apresentação já começou, mesmo após semanas de ensaios, nunca se tem certeza de como ela será, nem como ela irá terminar. “Marquito, eu vou morrer! Eu vou morrer”, “Tudo bem, mas morre depois do fim da apresentação...”.

No teatro da loucura não é possível garantir o que é representação ou não: tudo é real, a arte do ator não é a arte de fingir. Também não se é possível assegurar que quem está em cena irá leva-la até o final, pois a qualquer momento alguém pode começar a dançar, cantar, esquecer, surtar, entrar em pânico, sair correndo, morrer ou ir simplesmente tomar um café; nunca uma apresentação é igual a outra, mesmo sendo da mesma peça. Por diferir, cada uma delas fala por si própria, e não se pode afirmar por elas que algo saiu errado. De fato, “não é uma cena bem ensaiada, mas um acontecimento programado. Nunca se sabe o que vai acontecer”, escreveu o próprio Marquito, coordenador do grupo (LIMA, 2010, p.71). Tudo ali acontece por um triz: “frágeis construções que podem desmoronar a qualquer momento” (LIMA, 2010, p. 71).

Eis um teatro que não se preocupa em representar, mas prefere deixar tudo acontecer: é possível ver em cima do palco a vida daquelas pessoas pulsando, transbordando, irrompendo na superfície; e, isso tudo, sem as interrupções de um diretor de cena e sem a mediação do analista ou especialista que está ali interpretando ou observando os

comportamentos para oferecer um veredito para as ações, condutas, comportamentos. Ninguém está ali para julgar. Tudo foge, tudo flui, tudo se deixa vazar: o cano está estourado e um denso fluxo de água molha todas as direções (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 49; GUATTARI, 1981, p. 142).

É trágico: pode ser absurdo e violento aos sentidos; ao mesmo tempo, é de uma beleza infinitesimal. Apenas os acontecimentos os unem, e que pode levá-los para longe: devir-louco, tempo tresloucado; você não se reconhecerá. Vai encarar ou vai mandar todo mundo tomar Haldol?

1.2. A trupe

O “Grupo de Teatro, Cinema e Terapia para Usuários do CAPS” ou “Utu Suru Baco Smica”¹ é um “grupo de amigos”, “conjunção de heterogêneos” (LIMA, 2010, p. 69), composto por estudantes universitários, curiosos e “vidas por um triz”². Mas deixarei que eles mesmos se apresentem:

O Grupo de Teatro, Cinema e Terapia para Usuários do CAPS nasceu em janeiro de 1997. Já passaram pelo grupo usuários do CAPS diagnosticados como esquizofrênicos, esquizoafetivos, bipolares, borderlines, depressivos, etc, e muitos estagiários do Curso de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina, alunos voluntários de diferentes cursos da UFSC (Psicologia, Medicina, Serviço Social, Artes Cênicas, Enfermagem), estudantes de outras universidades, e também familiares de usuários e curiosos de várias procedências.

A existência do grupo tornou-se possível através da criação de um Projeto de Extensão do Departamento de Psicologia da UFSC em parceria com o CAPS [...]. Os alunos de algumas disciplinas do Curso de Psicologia e do Curso de Serviço

¹ São dois nomes para o mesmo grupo. Mas para me referir a ele neste trabalho, usarei “Utu Suru Baco Smica”, ou simplesmente “Utu” por considerá-lo mais próximo às “esquizocênias” do grupo. Voltarei a falar disso no capítulo 3, no tópico “Alianças demoníacas”.

² Termo utilizado por Peter Pelbart (2000, p. 102; s/d, p. 55) para alguns frágeis acontecimentos em sua experiência com a cia. Ueinnz.

Social (as ministradas pelo coordenador do projeto), sempre são convidados a participarem do nosso grupo no CAPS e, igualmente, os usuários do CAPS ocasionalmente frequentam as aulas para pensarmos, junto com os alunos, a questão da loucura. Em termos de integração entre ensino, pesquisa e extensão, pode-se imaginar como é rica a interação entre estudantes de diferentes áreas das ciências humanas e supostos portadores de transtornos mentais graves.

De 1997 aos dias de hoje o grupo criou coletivamente cinco peças³, uma performance, um filme e um documentário. Este último foi realizado sob os auspícios do PROExt Cultura 2007. Já nos apresentamos inúmeras vezes em eventos na UFSC e em outros locais (como o Teatro da UBRO e o Anhembi / SP). Certamente nossas peças e filmes possibilitaram a muitos dos que os assistiram (re)pensar a questão da loucura e da exclusão social do (suposto) doente mental. (PROJETO DE BOLSA PROEX, 2012).

Mas ainda poderia complementar a apresentação com uma passagem mais micropolítica, extraída da tese de doutoramento de seu coordenador:

[...] o Utu nasceu no interior de um serviço público de saúde mental: o NAPS (Núcleo de Atenção Psicossocial) [...]. Em nossos encontros, todas as quartas-feiras [em 2013/14, foram as quintas], sempre mantivemos uma autonomia quase total em relação as normas institucionais do NAPS. Era um grupo aberto para qualquer um. Não havia nenhum compromisso (dever, dívida, culpa) entre nós: podíamos aparecer e desaparecer à vontade. Mesmo o coordenador (eu) ou os estagiários tinham essa liberdade. A ideia era exatamente a criação de um espaço não teológico, livre do juízo de Deus onde ninguém mandasse em ninguém; ou

³ Apenas atualizando esta apresentação, nos anos de 2013 e 2014, período de minha permanência, a trupe criou e apresentou sua sexta peça, chamada “O camelo, o leão, a criança e o trocadilo”.

seja, onde houvesse influência, contágio, mas não exercício de poder (LIMA, 2010, p. 69-70).

Seu único membro permanente, desde o nascimento, é Marcos Eduardo Rocha Lima, o Marquito – como é conhecido – professor do Departamento de Psicologia da UFSC e o coordenador do projeto; os demais (usuárias, usuários, estagiários e estagiárias) sempre passam, circulam. Os usuários e as usuárias muitas vezes estão “de temporada” pelo CAPS e por isso participam eventualmente das atividades do grupo. Quando aqueles e aquelas que mais participam ficam algum tempo sem comparecer aos encontros, o coordenador ou algum estagiário procura o “sumido”. Mas não procura cobrando a presença, mas para tentar retomar a potência dos encontros. Quanto aos seus estagiários e estagiárias, a cada semestre troca-se a turma. Alguns permanecem por mais tempo porque têm bolsas de extensão, pleiteadas junto aos órgãos de fomento da universidade – o grupo não possui vínculos institucionais com o CAPS nem com a prefeitura do município que o mantém – ou simplesmente permanecem porque gostam do grupo. Mas por vezes chega a ser difícil reunir toda a moçada: alguns entram em crise, outros não estão com vontade ir ao CAPS, outros se esquecem da apresentação ou têm algum compromisso. No período de minha permanência, algumas apresentações que já estavam marcadas chegaram a ser canceladas por causa da dispersão da maioria de seus atores e atrizes; mas nem por isso o grupo deixa de se reunir, com quem puder comparecer, todas as quintas-feiras no CAPS, mesmo que seja para apenas trocar alguma ideia em seus bancos, na entrada do prédio. A partir do que vi, o grupo não está vivo ao longo desses 18 anos por cobranças e apelos institucionais, mas vive pela alegria dos encontros.

Carente de recursos técnicos e financeiros, por não contar com quase nenhum financiamento para suas produções e nem com diretores, atores ou músicos consagrados, o grupo se mantém com esforço de todos e todas: um estagiário sabe tocar violino, ótimo! O outro tem uma câmera filmadora semi-profissional, maravilha, poderá fazer os registros audiovisuais e depois postá-los na internet! Trajes e demais materiais para a cena todos e todas procuram em suas próprias casas ou fazem o seu; se isso não for possível, Marquito dará um jeito de aparecer no ensaio seguinte com os materiais que faltam para a cena – tudo é bem simples. Para as apresentações, não se tem um grande palco com complexos jogos de luzes em cena – muitas vezes, pelo contrário, a apresentação é feita em espaços abertos, a luz do dia e em pequenos espaços.

Com toda a simplicidade e delicadeza, a trupe de teatro para usuários e usuárias do CAPS (Centro de Atenção Psicossocial) *Utu Suru Baco Smica*, nos traz curiosas questões e de grande pertinência para o presente. Entendo que, tradicionalmente pensando, teríamos aqui um teatro, isto é, a “arte da representação”, para “doentes mentais”, edipianizados, patologizados, medicalizados. Porém, a trupe recusa ambas categorias e elabora seus problemas em outros termos: o grupo abdica da tentativa de representação, seja ela teatral tradicional, ou na sua forma de conhecer seu “objeto”, as ditas doenças mentais. No grupo, há um modo radical de elaborar conhecimento, não mais *sobre as doenças mentais*, mas sim *com a diferença*. E este outro modo de conhecer possibilita outros modos de subjetivar: não se promove mais identidades do sujeito patológico – como em larga escala faz um serviço de saúde psi – mas abre-se a possibilidade de tornar-se outro, de diferir, de afirmar a vida em sua singularidade. Questões urgentes para um momento histórico em que cada vez mais finos dispositivos insistem em tutelar e sufocar aquilo que destoa, fuge, difere.

*

A trupe Utu não é a única do gênero que existe ou já existiu no país. Jardel Sander (2001) trabalhou com um grupo de teatro para usuários de um CAPS em Blumenau-SC. Natália Alves dos Santos (2010) mostra-nos uma oficina de teatro para usuários e usuárias do CERSAM Noroeste (Centro de Referência em Saúde Mental) em Belo Horizonte-MG. E por fim, talvez o mais famoso, há a Cia. Ueinzz, coordenada por Peter Pelbart (2000; 2003; 2013; s/d), que surgiu como atividade do Hospital-Dia “A casa”, em São Paulo-SP, e que hoje não mais está vinculada à instituição.

Muitas são as especificidades de cada uma. Mas poderia aqui colocar que a Utu não é uma oficina terapêutica, e também não chega a ser uma “companhia de teatro”, com atrizes, atores, diretores e equipe técnica profissional, como dizia anteriormente acerca a simplicidade técnica do grupo. Falarei então um pouco sobre esta palavra, “oficina”.

Ao longo de minha permanência, a palavra “oficina” apareceu apenas uma vez, e ainda em uma situação na qual ficaria claro que não se trata de uma oficina: na semana da luta antimanicomial de 2014, o médico psiquiatra do CAPS adentrou na sala em que nos reuníamos para convidar a trupe para fazer alguma intervenção num evento organizado pela própria equipe do CAPS. O convite inicial era para encenar a peça que trabalhávamos, mas Marquito, o coordenador, já tinha lhe adiantado que,

naquele período, não seria possível reunir todo o grupo, pois muitos estavam dispersos. E numa conversa pelo corredor da universidade, comentando o convite do médico, o coordenador me dizia que se não fosse para encenar a peça não teríamos, enquanto grupo, exatamente o que fazer no local, pois “nem somos oficina para ir lá e ensinar alguma coisa”. O interessante é que o grupo foi neste evento, quis marcar presença, porém, se dispersou como me foi relatado. Marquito e eu não participamos do encontro, pois no mesmo dia estava agendado a banca de qualificação do projeto desta pesquisa.

Nesse sentido, o grupo não se define. Porém, se tiver que sugerir algo, concordaria com o que escreveu Marquito (LIMA, 2010, p. 68): trata-se de *um grupo de amigos* que se diverte muito juntos. Há em seus encontros uma ética da amizade sem compromissos, dívidas ou culpa, na qual “há espaço tanto para o laço quanto para a distância” (LIMA, 2010, p. 68).

Em seguida, contarei como conheci a trupe. Tentarei também expor e problematizar um pouco de onde eu falo (a posição que eu ocupei para este trabalho) e como eu falo (como eu realizei e escrevi o trabalho).

1.3. Pesquisa-acontecimento

1.3.1. Primeiros percursos

Cheguei em Florianópolis no segundo semestre de 2012 para tentar continuar os estudos – e por tantos outros desejos que compuseram o movimento. Manifestava uma vontade, desde o final da graduação, de me aproximar de profissionais ou estudantes, na academia ou fora dela, que pensassem uma prática em saúde mental com a contribuição de Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari. Foi quando encontrei na área 2, “Práticas culturais e processos de subjetivação”, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Santa Catarina, um bom incentivo para realizar as vivências e reflexões que gostaria de fazer. Aprovado no processo seletivo, propus ao Programa um trabalho com cartografias em saúde mental, embora tudo ainda fosse simples intenção: eu precisava conhecer e, por que não, encantar-me com alguma prática em saúde mental.

Na universidade, conversas pelos corredores com colegas foram, outras incertezas vieram, e em meio a carinhosa persistência de diferentes pessoas, acabei por encontrar o professor Marcos Eduardo Rocha Lima, o Marquito, e a trupe de teatro Utu. Procurei, então, conhecer seus

trabalhos. Mas antes de ir ao CAPS, troquei alguns e-mails com Marquito. Em sua primeira resposta, já foi possível perceber que poderia participar, desde que eu “mergulhasse”:

ça ra va pedro! temos nas quintas-feiras, a partir da uma e meia, lá no caps [...] ⁴ um teatro esquizozó em que é só chegar e mergulhar... bem-vindo! abraço, mar aqui tô

Recebi esta resposta no começo de maio de 2013, um dia depois de enviar o primeiro e-mail. A resposta foi rápida; não tão rápida, todavia, foi a minha visita ao grupo. Queria conhecer Marquito antes ou conhecer alguém do grupo que me apresentasse o CAPS e a maneira do grupo trabalhar, não gostaria de me sentir um intruso no trabalho do grupo. Na tentativa de evitar desconfortos, procurei Marquito pela faculdade, espaço muito mais confortável para mim; nossos horários não coincidiam, e não o encontrava. Já considerava que se eu quisesse realmente conhecer o grupo teria que “mergulhar”, mesmo sem saber nadar. Teria, então, que aprender...

1.3.2. Um mergulho

Ao me preparar para conhecer o grupo, uma cartografia já estava sendo traçada: “teatro esquizozó em que é só chegar e mergulhar” em um serviço público de saúde mental eram as pistas iniciais. E o que eu fosse encontrando ou não, poderia ser composto em forma de mapas: era assim que eu pensava no dia 06 de junho de 2013, quando fui encontrar pela primeira vez a trupe da Utu.

Fui de transporte público. Desci na parada mais próxima e ainda caminhei alguns metros até o prédio onde funcionava o CAPS. Nunca tinha ido lá, era tudo novo para mim. À primeira vista, na medida em que me aproximava e sua estrutura física ia ficando mais clara nas minhas retinas, percebia que não se tratava de um manicômio disfarçado de CAPS, ao menos naquela primeira aproximação. Dois motivos: 1. o simples fato de seu portão estar (e ficar durante o período de atendimento) aberto, sem seguranças ou cadeados trancados na entrada; 2. quando coloquei meus dois pés dentro dos limites do prédio, se por um lado avistava a minha frente algumas pessoas dormindo em bancos que haviam ali, do outro lado, à esquerda, chamava atenção um grupo de usuários que

⁴ No e-mail, Marquito indicou o nome daquele CAPS. Optei por não o mencionar.

falavam alto, gesticulavam rapidamente e gargalhavam com um grupo de jovens moças. Parecia que algumas alegres vidas habitavam aquele território.

Conversei com o segurança (que estava dentro do prédio) apenas para perguntar se o professor Marquito já se estava por ali naquele instante; sorrindo, afirmava que não, mas que logo chegaria! Perguntei como são suas características físicas, afinal, nunca tinha o visto antes, e ele, o segurança, descreveu-me: “um baixinho, cabelo grisalho, pele queimada de sol”, mas disse para não se preocupar com isso, assegurando-me: “você vai saber quem é! quando ele chegar, eles [referindo-se aos usuários] vão todos abraçá-lo” e voltou a sorrir. Diga-se de passagem, ao longo de minha permanência no grupo, percebi que, por diversas situações, quando apresentava o trabalho em disciplinas na universidade, ou mesmo quando conversava eventualmente com alguém que já conhecia a trupe ou o Marquito, um sorriso na pessoa se despertava. Com a frequência dos encontros e por ser tomado pelos risos que eles proporcionam, e não apenas pelas evidências que percebi fora do grupo quando eu falava dele, a alegria tornou-se uma importante pista a ser seguida.

Bem, voltando ao primeiro encontro, eu iria esperar Marquito chegar. Sentei nos degraus da entrada do casarão a observar os usuários que continuavam conversando e gargalhando com as estagiárias; acreditava – e estava certo – todos e todas estavam à espera do coordenador. Percebi que uma pessoa parecida com as características descrita pelo segurança havia chegado, porém, aproximava-se de um dos usuários dizendo: “eu hoje não sou o Marquito, sou o irmão gêmeo dele!”. Pensei naquele instante: eita... será que é o Marquito, será que é um usuário? onde fui me enfiar?... mas acho que estou num lugar interessante! Arrisquei: aproximei-me, estendi a mão e me apresentei; ele se lembrou dos meus e-mails e gargalhou. Era o Marquito! – embora naquele dia ele talvez quisesse ser seu irmão gêmeo.

Automaticamente, um usuário já me cumprimentou e me deu as boas-vindas: “oi Pedro prazer, eu sou o Luiz com ‘z’. ‘Pedro’ é nome do meu sobri...” e etc, etc, etc: ele não parava mais falar, havia muita energia. Deu-me um abraço, um beijo em minha careca e me ofereceu também a sua careca para beijá-la. Era justa a troca, também beijei.

Mas após Marquito chegar, pouco esperamos do lado de fora do casarão, até quando ele mesmo convidou todos e todas a adentrar e se acomodar numa sala, espaço dos ensaios.

Entramos. Colocamos as bolsas e mochilas sob as mesas nos cantos da sala. Abrimos uma roda: sob a iniciativa de Marquito, começamos a aquecer o corpo, com alguns exercícios físicos e outros jogos teatrais, criados pelos próprios usuários e usuárias (como pular tentando pegar o teto, andar para todos os lados da sala batendo com os dois dedos – indicador e dedo médio – nas costas da mão). Percebi que a ideia era simples: mover o corpo, de qualquer jeito.

Nestas atividades, antes de dar início aos ensaios da peça teatral que trabalhavam no momento, uma atividade proposta por Marquito me chamou a atenção: pedia ele para todos e todas se tornarem o animal que estava escrito no papel que ele mesmo entregou a cada um. Eu saí com a “formiga”, e foi difícil tornar-me uma. Foi difícil talvez pela minha timidez naquele momento, meu corpo estava duro, e minha criatividade ainda muito bloqueada (linha de segmentaridade dura). Todavia, para alguns corpos ali que escapam à norma, foi mais fácil criar um movimento (linha de fuga). Luiz, então, saiu com a lagartixa ou algum inseto “doméstico” – não me recordo exatamente qual – e o via buscar, alegre e sem culpa, um movimento que lhe permitisse “subir” pelas paredes: sentia-se um animal? Talvez. Experimentava novas possibilidades para seu corpo? Acho que Rilke bem percebeu estas coisas:

O artista é sempre este: um dançarino cujo movimento se rompe na opressão de sua cela. O que não tem espaço em seus passos e no impulso limitado de seus braços, vem na extenuação de seus lábios, ou precisa arranhar nas paredes, com dedos feridos, as linhas ainda não vividas de seu corpo (RILKE, 2011, p.132).

Se não é possível subir pelas paredes em sua casa e em outros espaços onde prevalece o juízo de Deus⁵ (ARTAUD, 1983), ali, naquela hora e naquele lugar, era o momento de tentar o impossível, sem ninguém que assuma uma repreensão, julgamento. E é claro que tudo isso me fazia lembrar de Deleuze, dizia ele: “em um devir-animal, conjugam-se um homem e um animal, sendo que nenhum deles se assemelha ao outro, nenhum imita o outro” (DELEUZE & PARNET, 1998, p.63), acontece,

⁵ “Para acabar com o julgamento de Deus”, de Antonin Artaud (1983, p.145-162). Texto concebido para uma transmissão radiofônica no qual Artaud “grita” o que seria um “corpo sem órgãos”.

na verdade, de se tornar animal molecular⁶ na emissão de “corpúsculos que entram na relação de movimento e repouso das partículas animais” (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.67). Cada um, assim, desterritorializa o outro e o leva para longe em sua linha de fuga.

E é sempre bom advertir que esta fuga que Deleuze nos fala nada tem a ver com fugir da vida ou fuga para a imaginação: como afirma Zourabichvili (2004, p.30), trata-se de “perder sua estanquidade ou sua clausura; esquivar, escapar”. Fugir “é produzir algo real, criar vida, encontrar uma arma” (DELEUZE & PARNET, 1998, p.62).

Naquela tarde haveria ainda algo parecido com um “ensaio” de uma peça teatral: depois de puxar uma cadeira para o centro da sala, Marquito convidou as duas moças que fariam a cena da “Estamira” (uma usuária no papel de Estamira, e uma estagiária para o papel de filha de Estamira⁷), para o começo dos trabalhos cênicos da tarde. Um outro usuário fez ainda uma cena como o próprio Antonin Artaud, lendo um trecho de um texto que estava na capa da edição “Escritores Malditos”, da editora portalegrense L&PM Pocket⁸. Tratava-se de uma cena, mesmo ainda crua para as apresentações, que mobilizava dois belos personagens nos estudos de loucura: Estamira, mulher, negra, catadora de lixo em Gramacho, Rio de Janeiro, que teve passagens de sua história documentada no filme homônimo de Marcos Prado (2006), e Antonin Artaud, francês, criador do teatro da crueldade.

Ao término, quase lá pelas três da tarde, despedimo-nos.

*

Entrei no grupo de surpresa e fui surpreendido pela abertura da instituição (ao menos sem agentes que impedissem ou burocratizassem a

⁶ “Ninguém se torna cachorro molar latindo, mas, ao latir, se isso é feito com bastante coração, necessidade e composição, emite-se um cachorro molecular” (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 67).

⁷ No decorrer dos ensaios, a intensidade da fala da usuária foi tão grande que a trupe toda decidiu por retirar a fala da filha na cena.

⁸ Assim como no caso de Estamira, esta cena com Artaud também foi sendo modificada ao longo dos ensaios. No dia da primeira apresentação, no dia 22 de outubro de 2013, quem fez o papel de Artaud foi o próprio Marquito e dizia o texto em francês, “traduzido” lá do fundo do palco por mim mesmo – que lia o texto em português, traduzido na verdade por Cláudio Willer, um dos tradutores das publicações brasileiras de Artaud (ARTAUD, 1983).

aproximação) e pelos usuários, usuárias e coordenador da oficina. Saí dali afetado e ao mesmo tempo incomodado por algo: entrei naquela sala daquele casarão realmente sem saber no que iria dar, e algumas vezes minha mente se afligira com isto: “o que vai acontecer?”, pensava. O tempo passava e o incômodo permanecia. Percebia os gestos, a movimentação contínua na sala, as gargalhadas e qualquer comentário aparentemente “sem sentido” parecia compor uma estranha paisagem prenhe de potência ou cheia de significado para um cognitivista – seja ele pesquisador ou qualquer pessoa incomodada com tamanha bagunça.

O território assim era explorado, sentido, tocado, cheirado, ouvido, olhado; verbos não meramente aqui colocados como recurso estilístico para caracterizar uma experiência como “intensa” ou “sensível”. Posso oferecer duas simples percepções: era junho, estava frio, numa sala de um prédio de uma instituição de saúde mental, mas um usuário transpirava como uma fonte e, ainda, na sala ao lado havia atendimentos de rotina acontecendo, mas o barulho e o tom de vozes e gargalhadas eram expressivos – aliás, mesmo assim, nenhum servidor ou servidora ia onde estávamos para reclamar. Impossível, assim, não marcar que *algo ali acontece* e *rompe*, mesmo que de modo frágil e transitório, a formalidade e neutralização⁹ de um “tratamento para doentes mentais”.

1.3.3. (Im)Posturas

Deste dia 6 de junho de 2013 até 4 de dezembro de 2014, quando se encerrou as atividades daquele ano e marcou meu último encontro com o grupo na condição de mestrando, muita coisa mudou: comecei trabalhando de um jeito, percebi que não estava dando certo e tentei outro, e acho que funcionou. Também comecei lendo de um modo alguns autores – aliás, desde antes já vinha lendo – mas com a vivência no grupo a maneira de ler também foi mudando. Contarei um pouco como foi isso.

No período de minha permanência participei de quase todos seus encontros semanais no CAPS. Participei também de todas as apresentações e apenas algumas “entrevistas” – e ainda teve um encontro festivo na casa de uma usuária, onde eu também estive presente. Ausentei-me apenas da atividade que o grupo foi convidado a participar, na semana da luta antimanicomial, em 2014 e de um encontro semanal no CAPS.

⁹ Por neutralizados quero dizer sonolentos de remédios e injeções. É fato que haviam usuários e usuárias dormindo na entrada do prédio. Mas no interior dos ensaios, estávamos todos acordados, vivos.

O grupo, ou parte dele, realizou várias “intervisões”, mas eu participei de apenas três. Trata-se de reuniões quinzenais que Marquito faz com estagiários e estagiárias em alguma sala de aula ou no bosque do CFH-UFSC para discutir os acompanhamentos terapêuticos realizados com os usuários e as usuárias. Não me senti muito confortável em participar ativamente desses encontros pois eu não fazia nenhum acompanhamento. Das três vezes que participei das “intervisões”, a primeira foi quando um estagiário me convidou para ir, pois iriam discutir alguns textos do Artaud. Nas outras duas vezes eu fui quando estava de passagem pelo CFH: fui realmente para roubar alguma coisa, e sem muitos compromissos. As “intervisões”, ao menos em tese, eram o momento mais “reflexivo” sobre a clínica que praticam, mas, é bom colocar, nem por isso esses encontros eram guiados por linguagem clínica e nem deixavam de ser festivos e abertos para quem quisesse chegar. Eu que optei em apenas presenciar alguns. As “intervisões” que fui acabaram me servindo de “suporte” para o que via nos encontros semanais e apresentações.

Assim, a maior parte do que percebi, refleti e escrevi neste texto foi possível a partir das apresentações e dos encontros semanais. Quanto às apresentações foram cinco no período de minha permanência, e posso dizer que participei, não apenas observei. Ao entrar na sala do CAPS onde o grupo se reúne, é difícil ficar parado, de lado. Certamente será de direito de qualquer um ficar inerte, ninguém será obrigado a se mexer, mas me deixei levar pelas atividades. Foi assim que, em pouco mais de algumas semanas de minha permanência no grupo, apareceu um papel na minha frente para fazer uma fala na peça: era a “tradução” de Antonin Artaud, que seria interpretado pelo próprio Marquito e que falaria em francês. Fiz a participação em quatro apresentações, a que não participei foi aquela que Marquito não estava. Porém, mesmo não participando, eu estava lá presente.

Quanto aos encontros semanais do período, aconteceram sempre às quintas-feiras das 13h30 às 15h00 numa sala do CAPS – apenas a partir de setembro de 2014 que o grupo passou a se encontrar no bosque do CFH, quando o espaço original passou por reformas de infraestrutura. Com a frequência dos encontros, semana a semana, passar uma parte da tarde com aquelas pessoas foi se tornando um alegre pesquisar!

Em nenhum momento tive problemas em permanecer no grupo; ele é muito aberto e heterogêneo. Embora basicamente formado por estudantes de graduação em psicologia e usuários e usuárias do CAPS, a cada encontro havia alguém diferente, seja um novo estudante, seja um

novo usuário, ou mesmo estudantes de outros cursos ou visitantes de toda espécie. Por isso, vejo que o grupo está acostumado com o fluxo de pessoas e dá autonomia para participar e interagir da maneira que achar melhor, e sem compromissos: se alguém quer participar de alguma cena, o grupo poderá criar um papel; se quiser tocar algum instrumento, é só levá-lo; aqueles que querem apenas frequentar os ensaios e ficar em algum canto observando, é possível também. Eu preferi participar, interagir, e por vezes até dar uns palpites nas cenas ou nas atividades da tarde. Porém, considero que minha participação não foi decisiva, não fez mudar nenhum direcionamento do grupo. Neste período, vi uma nova usuária começar a participar e contribuir ativamente com grupo, mas quanto a mim, ao mesmo tempo em que me aproximava, eu também me afastava: preferia chegar sem muito alarde, cumprimentava alguém aqui e acolá, puxava assunto ou alguém puxava assunto comigo, fazia minha fala no ensaio, mas logo já ia saindo de fininho...

Assim, fui um espectador de seu teatro, mas também interagía, participava dos jogos teatrais e das apresentações, sem assumir muitas responsabilidades. Durante minha permanência, dediquei-me a certo engajamento, participei de seus encontros, fiz parte do grupo, tinha uma função nas apresentações, mas sem vínculos, sem identificações e paixões. Foi um encontro, uma noite núpcias. Deleuze coloca que é do fundo de uma solidão que se pode fazer qualquer encontro: lá encontramos pessoas – muitas vezes sem mesmo as conhecer – mas também movimentos, ideias, acontecimentos, entidades (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 16). Trupe e eu concordamos com a colocação: este texto nasceu através de zonas de contato, a partir de uma solidão tanto minha quanto do grupo, mas povoada de muitos encontros entre nós de tal forma que, por vezes, no texto, não há mais um eu individual, mas uma multiplicidade: tentativa de compor “um agenciamento coletivo de enunciação, um agenciamento maquínico de desejo, um no outro, e ligados num prodigioso fora que faz multiplicidade de toda maneira” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 46) – embora eu o assine em meu nome.

De certa forma, também foi um trabalho sem procurar fazer as pazes com tradicionais “métodos científicos”, e sua incessante busca por respostas claras e esclarecimentos *sobre* aquilo que seria a “alma humana”; todavia, nem por isso corri do que me fazia pensar; pelo contrário, queria pensar, ser provocado. Cheguei até a trupe movido pela pura curiosidade: não a curiosidade de conhecer um objeto em sua verdade, mas a curiosidade de ultrapassar justamente o limite dessa

verdade. Não queria conhecer nenhuma maneira de medicar, identificar e curar o doente mental; eu queria ver o que acontece quando se desmancha a barreira entre sensato e insensato, permitido e proibido, responsável e irresponsável. Não me conforta o fato de detectar um “problema” – uma angústia, uma violência, uma situação caótica – e solucioná-lo com as ferramentas imediatas que dispomos – a medicação, a interdição, a internação compulsória. Foucault (1984), na introdução de *O uso dos prazeres*, coloca que uma curiosidade o impulsiona em seus trabalhos, mas não uma curiosidade que procura encontrar o que convém, o que é confortável, velha imagem de um pensamento preguiçoso, mas a curiosidade em conhecer o que permite separar-se de si mesmo:

De que valeria a obstinação do saber se ela [a curiosidade] apenas garantisse a aquisição de conhecimento, e não, de uma certa maneira e tanto quanto possível, o extravio daquele que conhece? Há momentos na vida em que a questão de saber se é possível pensar de forma diferente da que se pensa e perceber de forma diferente da que se vê é indispensável para continuar a ver ou a refletir (FOUCAULT, 1984, p. 15).

Acho que aqueles e aquelas loucas que convivi sabem o que é isso: há momentos em que não dá mais, está insuportável! E é preciso fugir, fazer vazar de qualquer forma. O grupo está atento a isso. Daí essa curiosidade, essa propensão em caminhar errantemente pelo que se desconhece, na abertura de brechas, forjando possíveis, sem se sustentar em garantias que só causam mais transtornos, literalmente. Acho que isso põe em movimento o modo de conhecer “acontecimentalizado” da tripe, como veremos.

Também nunca havia pisado em um CAPS antes, embora já tinha algumas breves experiências com loucos. Também pouco entendia de Rede de Atenção Psicossocial – linguagem estranha para mim o que, de certa forma, se reflete neste trabalho e nas escolhas metodológicas que fiz. Mas entendo que minha condição de estrangeiro não trouxe nenhum problema metodológico ou epistemológico. Assim, com um olhar de fora da instituição psi¹⁰ que eu tento problematizar a loucura, como também

¹⁰ Gosto de uma passagem de Deleuze: criticado por falar da medicina sem ser médico, o filósofo responde que fala devindo: “Por que não teria direito de falar da medicina sem ser médico, já que falo dela como um cão? Por que razão não

interagir com os profissionais (bem como com os futuros profissionais, isto é, os estudantes e as estudantes) que olham lá de dentro da instituição CAPS ou da área de conhecimento psicologia. E foi divertido: eu ria do que não entendia, como também ria do que era “politicamente correto”, da burocracia daqueles que ocupavam ou queriam ocupar um ponto de vista institucional.

Apresentei-me ao grupo, ou melhor, para quem me perguntasse, como “estudante do mestrado”, e ninguém me exigiu muitas credenciais – aliás, discuti um pouco essa resistência aos especialismos no capítulo 4. Durante minha permanência no grupo não tive problemas com ninguém: o coordenador não fez objeção a nada, seus estagiários e estagiárias também não – até me ajudaram a pensar algumas coisas que aqui escrevi – e quanto aos usuários e usuárias, também não tive problemas, fui amigo de muitos deles e delas: conheci um pouco da vida de vários, andei de ônibus e a pé com alguns, cheguei até a conhecer a casa de outros. Mas é certo que, algumas vezes era tudo muito estranho e cruel, provocava-me os sentidos e a compreensão.

Escrever essa experiência que não foi tão fácil; tentei ser o mais simples possível, mas sem abandonar a complexidade do problema. E desde quando comecei o trabalho, mudei a maneira de escrever algumas vezes. No início, após cada encontro, escrevia num diário de campo o que via, percebia. Porém, na medida em que a permanência se estendia, comecei a notar que, ao sair dos encontros, fazia simples relatos das atividades, e isso não me dizia nada, ou muito pouco. Notei ainda que meras descrições apareciam no diário geralmente após um encontro que achava chato, ou que também pouco me dizia, pouco me afetava.

Aos poucos fui entendendo que não eram anotações, destinadas para um relatório ou cronograma de atividades de uma tarde de encontro, que gostaria de fazer. Tampouco, após esta verdadeira “coleta de dados”, iria analisar e interpretar seu conteúdo para, enfim, produzir um texto com os resultados. Eu queria a descrição das linhas de força, as rupturas, o disparate, os paradoxos, os acontecimentos; e como não eram todos os encontros que eu conseguia “captá-los”, fui deixando o compromisso de sempre ter que escrever. Aliás, foi assim que perdi a conta do número de encontros que estive presente; e isso era início do período letivo de 2014

falar da droga sem ser drogado, se falo dela como um passarinho? E por que não inventaria um discurso sobre alguma coisa, ainda que esse discurso seja totalmente irreal e artificial, sem que me peçam meus títulos para tal?” (DELEUZE, 1992, p. 21).

– o grupo se reúne de acordo com o calendário da graduação da UFSC –, ou seja, pouco depois de completar um semestre de permanência no grupo.

Analisar e interpretar colocou-se para mim como a dimensão formal e representacional de um “objeto” (ESCÓSSIA & TEDESCO, 2012), modo de escrever que me parecia distante de uma cartografia por não dissolver a antiga distância “sujeito x objeto” e por não dar conta de acessar o conjunto de forças que marcava os acontecimentos e a processualidade do grupo. Laura Pozzana de Barros & Virginia Kastrup (2012, p.57) colocam que é justamente o objetivo da cartografia “desenhar a rede de forças à qual o objeto ou fenômeno em questão se encontra conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente”; para elas, cartografar é acompanhar processos, e não representar um objeto. Isso implica, todavia, em se deixar levar pelo campo coletivo de forças, atitude que não significa um relaxamento ou um mero “deixar rolar”, mas requer uma “atenção mobilizada”, “atitude cognitiva” na qual “há uma concentração sem focalização” (POZZANA de BARROS & KASTRUP, 2012, p. 57). Na cartografia, a atenção não se limita em buscar informações, mas na abertura ao encontro.

Apareceu para mim o problema da atenção durante o trabalho de campo. Uma atenção que não somente busca “coletar dados”, mas que produza os dados da pesquisa. Virginia Kastrup (2012) fala disso em outro artigo. Para ela, a atenção da cartógrafa ou cartógrafo não se limita a simples seleção de informações, não se focaliza em determinado objeto para preparar a representação de suas formas, mas seu funcionamento busca a “detecção de signos e forças circulantes” (KASTRUP, 2012, p. 33).

O desafio é pesquisar, produzir conhecimento, sem o pesquisador ou a pesquisadora, isto é, o sujeito, buscar alguma referência de si mesmo no objeto: mesmo que tenha lido nos livros que no campo não se deve buscar o que se acha que vai encontrar, o pesquisador chega em campo com seus valores, leva para lá uma vida inteira, conceitos, ferramentas de pesquisa e até preconceitos; em outras palavras, ele é *sujeito* – isso vale também para trabalhos bibliográficos ou documentais, com arquivos. Particularmente, apenas com as instruções dos livros era muito difícil pensar um pensamento sem remeter a uma ideia anterior; foi preciso me deixar ter o pensamento roubado, extraviado, arrombado, enviado para longe: foi preciso mergulhar em seus acontecimentos a ponto de não me reconhecer mais como *sujeito* do conhecimento. Somente nessa região totalmente desconfortável, aquilo que se vê – se é que, neste ponto, se

enxerga alguma coisa, pobre faculdade toda atravessada de sentido, valor e linhas de poder – não era mais *objeto*: era não importa o quê, vazio mental, “variação atmosférica”¹¹, hecceidade.

Apenas em campo comecei a entender aquilo que a própria Kastrup (2012) chama de “política cognitiva”, uma vez que foi preciso deslocar os sentidos treinados para detectar, reconhecer, deduzir – e por mais das vezes julgar, nomear, adjetivar, classificar, ordenar – para encontrar uma atenção flutuante, concentrada e aberta. Ao contrário de se estranhar e perguntar “o que é isso?”, questionamento próprio de um regime de reconhecimento, o cartógrafo teria como atitude investigativa um “‘vamos ver o que está acontecendo’, pois o que está em jogo é acompanhar um processo, e não representar um objeto” (KASTRUP, 2012, p. 45).

Portanto, depois de um certo período no grupo, entendo que passei a “captar” melhor os processos que nele estão em curso. O território se apresentava em sua processualidade, e escrever *com* aquilo que acontecia nos encontros colocava-se como o desafio de encarar os processos da produção de subjetividade e a necessidade de abrir-se ao encontro, “mergulhar” nas intensidades do instante. Assim, comecei a entender também que se eu quisesse escrever *sobre* os acontecimentos que os encontros promoviam, eu teria que entendê-los como um objeto a ser representado, e passível de coletar dados, analisá-los, interpretá-los e tirar conclusões; mas não era isso que eu queria.

Foi somente em campo e no exercício da escrita no diário de campo que pude perceber que poderia fazer um texto desta experiência sem se preocupar com objetividade e respostas para “porquês” previamente concebidos. Quero dizer que, se mesmo desde o início do trabalho eu entendia como uma atitude política não perguntar, não se atentar ao diagnóstico dos usuários e usuárias – ou ao crime cometido, no caso dos internos do hospital de custódia que também participam do grupo –, por exemplo, foi somente com os encontros, vivenciando seus pequenos acontecimentos, que pude radicalizar não apenas o modo de concentrar minha atenção, mas também o modo de escrever, de narrar o que captava.

Se há uma “política da atenção” há também uma “política da escrita”: escrever não seria representar formas, nem interpretar, analisar ou julgar, mas acessar o movimento que constitui e não para de atualizar o território. Escrever, em cartografia, é dar palavras aos acontecimentos,

¹¹ “Amar os que são assim: quando entram em um lugar, não são pessoas, caracteres ou sujeitos, é uma variação atmosférica, uma mudança de cor, uma molécula imperceptível, uma população discreta, uma bruma ou névoa” (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 79).

é “dar língua para afetos que pedem passagem” (ROLNIK, 1989, p.15). Ora, mas a própria língua não é um signo dominante? Língua não é poder? É sim. Tento sair, ao menos parcialmente, desta contradição desarticulando um pouco a linguagem: não sou Antonin Artaud ou Guimarães Rosa, que “deliraram” a língua, que souberam desterritorializar suas respectivas línguas, mas entendo que a atitude de recusar códigos e signos que predominam nos atuais modos de produzir conhecimento hoje em ciências humanas já é um posicionamento político que ora mais, ora menos, deixa vazar elementos anônimos, clandestinos, do território em questão. Sem essa recusa, acredito que não expressaria a dimensão expressiva delirante da trupe, enquanto prática de resistência ao dispositivo psiquiátrico.

Eduardo Passos e Regina Benevides (2012, p. 151) falam de uma “política da narratividade” que consiste em uma “posição que tomamos quando, em relação ao mundo e a si mesmo, definimos uma forma de expressão do que se passa, do que acontece”. O conhecimento que exprimimos acerca do mundo aparece assim não apenas enquanto um problema teórico, mas também um problema político. Para este trabalho, entendo isso como uma escrita que não produzisse mais enunciados normativos, que dissolvesse identidades entre “sujeito” e objeto” e que trouxesse os paradoxos, o não-sentido dos acontecimentos.

Evidentemente, também li. Antes de ingressar no Programa de Pós-Graduação, já estava lendo Foucault e um pouco da dupla Deleuze e Guattari. Os livros de Deleuze publicados antes do encontro com Guattari são mais recentes para mim. Também lia Nietzsche, e notava o quanto este trio, que não chegou a compor uma escola, é herdeira da crítica nietzschiana. Mas ainda estou lendo, digerindo. Neste período li também algumas poesias, ouvi algumas músicas, assisti alguns filmes. A partir disso, tentei fazer alguma coisa funcionar neste texto, como uma “caixa de ferramentas” (FOUCAULT & DELEUZE, 1979, p. 71).

O caminho da pesquisa se fez ao caminhar; não dava para aceitar métodos ou fórmulas prontas, foi preciso encontrar, criar outros. Também não dava para ler e reproduzir: conhecia o território ao mesmo tempo em que era provocado pelo que acontecia. Produção de conhecimento que se associa “a aprendizagem do corpo para criar outras formas e outros mundos desde as rachaduras introduzidas no sistema cognitivo” (FONSECA, 2009, p. 06).

Também não pretendo dar conta de entender o grupo: há aqui um mapa, com algumas entradas e saídas. Nem de ser um intelectual para ele – o grupo faz sua própria teoria. Mas intento trazer para um texto alguns

de seus pequenos acontecimentos que irrompem o insuportável, produzem um novo sentido, reelaboram a vida – mesmo que sejam tão pequeninos.

1.3.4. Recursos, materiais e escolhas

Passei então a escrever apenas quando algo me chamava atenção, me provocava, enfim, quando algo me afetava. Por vezes, saía dos encontros e logo abria o caderno, destampava uma caneta e escrevia – principalmente para anotar alguma frase dita. Mas também em diversas situações, saía dos encontros e deixava o que percebi correr pelo meu corpo, sem pressa em oferecer uma palavra, para somente um tempo depois escrever; algumas vezes, também, distraído com qualquer outro afazer, uma cena ou uma paisagem vista, um parágrafo lido, uma palavra ouvida, uma memória me remetia a alguma situação que vivi com o grupo, e então escrevia. E assim eu comecei a notar que poderia escrever quando eu conseguisse, à flor da pele, ou esperando um pouco mais.

Além de observar, participar dos encontros e escrever no diário de campo, utilizei neste trabalho materiais em audiovisual do grupo, alguns deles disponíveis no portal virtual *Youtube* e o outro digitalizado em DVD chamado “Surtos: manual de internação voluntária”, como parte de um projeto que contou com o apoio financeiro da Petrobrás, a empresa estatal de petróleo, em 2008. Utilizei também como material o próprio projeto escrito enviado à Petrobrás na ocasião, e ainda o projeto que todo ano é enviado à PROEX (Pró-reitoria de Extensão da UFSC) para garantir algumas bolsas para os estagiários e estagiárias. Por fim, apoiei-me também em algumas discussões realizadas na lista de e-mails do grupo.

Mas considero ainda oportuno fazer as últimas advertências, ou simplesmente justificar algumas escolhas e recursos utilizados para o trabalho. Primeiramente, sobre o que ele **não** é:

i) Este trabalho não é propriamente uma “história do grupo”. É certo que trago elementos de sua formação, desde 1997, mas para um trabalho de maior fôlego nesse sentido, seria preciso outro tipo de cuidado com seus registros e mesmo assim, por não serem muitos, uma interessante via de acesso poderia ser as histórias orais de ex-integrantes. Algo que não fiz;

ii) Aliás, não fiz entrevistas individuais, propriamente dita, nem liguei nenhum gravador. Foi metodológica a opção de tratar o grupo enquanto um *sujeito coletivo*, na tentativa de dissolver o indivíduo e identidades. Trago para o texto algumas falas pronunciadas no território do grupo, provocadas por seus encontros, mas mesmo assim são falas que ouvi e anotei e por isso mesmo, sempre alguma coisa se perde. Mesmo não fazendo entrevistas, isso não me impediu de conversar e tornar-me amigo de seus participantes.

iii) A trupe fala *com* uma multidão, não falava de mim, não fala de ninguém – por isso também não pessoalizo, não trato especificamente de nenhum dos indivíduos que a compõe. Também não me reconheço nela: apenas achei, encontrei, roubei muita coisa para dizer aquilo que queria dizer. Este texto também não fala *pela* trupe, não fala em seu lugar: só posso falar por mim. Há aqui algumas ideias a partir de um encontro, um devir, um roubo, núpcias, “esse ‘entre-dois’ das solidões” (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 17).

iv) Os nomes próprios no texto são fictícios. Exceto o nome de Marquito, que o menciono da forma como é identificado no CAPS e na Universidade por simplesmente ter uma produção textual, assinada em nome próprio, na qual também cartografava algumas passagens do grupo pelo biênio 2007/2008.

v) Talvez não seja mais preciso, mas é sempre bom lembrar: aqui o leitor e leitora não encontrarão análises: nem análises crítico-estéticas das peças – não sou crítico de arte ou teatrólogo; nem análises de comportamento – não sou psicólogo. Ensaio aqui um trabalho micropolítico, uma cartografia.

1.4. Este texto

Partindo da ideia que o grupo constitui um agenciamento coletivo que recusa as enunciações, as práticas ambulatoriais e as subjetivações características dos dispositivos e estratégias de saber-poder psiquiátrico, proponho nesta dissertação basicamente duas tentativas: a) problematizar os modos pelos quais a trupe elabora seu conhecimento – a pergunta aqui é *como a trupe conhece?*, b) problematizar os modos pelos quais em suas práticas pode-se tornar sujeito – *como a trupe subjetiva?*

Por se tratar de um rizoma, a trupe possui várias portas de entrada – e se poderia entrar por qualquer uma delas: é assim que Deleuze e Guattari (1977, p. 7) iniciam sua leitura da obra de Franz Kafka¹². É importante colocar que nenhuma entrada vale mais do que outra, nenhuma é privilegiada, mesmo se alguma passagem for mais estreita ou a outra mais larga ou não possuir saída possível no momento, porém, tive que fazer algumas escolhas. Foi assim que procurei entrar pelos modos de conhecer e de subjetivar da trupe, a partir das problematizações de Michel Foucault pertinentes ao poder psiquiátrico: se a psiquiatria se configura como um dispositivo, que emana linhas de visibilidade, enunciação, de poder e subjetivação, a trupe de teatro encontra as suas linhas de ruptura e de fuga, dobrando as linhas psi. Como que tentei “capturar” essa ousadia? Seguindo as pistas oferecidas pelos acontecimentos que foram emergindo em seu espaço, acontecimentos que rompiam com a mesmidade, a serialização, o tempo cronológico e fundavam, por mais frágeis que sejam, um sentido outro para a vida.

Portanto, procuro traçar um mapa da trupe a partir de seus *modos de conhecer* e de *subjetivar*. Questão de cartografia: por onde passam as linhas duras, flexíveis e de fuga? Por onde passam suas resistências ao poder psiquiátrico? Como ela resiste à normalização pelos tradicionais dispositivos psi? Quais discursividades perpassam e são produzidas em seu território? E como seria a produção de subjetividade? Questões propostas na tentativa de compor *um* mapa, dentre tantos outros possíveis. E não se trata de mero elogio à loucura: nos jogos da trupe, a qualquer momento, a vida pode ser afirmada, ou então, se algo der errado, um minúsculo fascismo, por pequeno que seja, poderá levar à morte. Enfim, procurei aqui deixar um acontecimento falar por ele mesmo, belo instante de “inversão pelo menos transitóri[o] das relações de força” (FOUCAULT, 2010c, p. 30).

No capítulo 2, a partir da crítica nietzschiana ao sujeito de conhecimento, pressuposto para a ciência moderna e metafísica ocidental, intento abordar a possibilidade de produção de conhecimento sem se vincular a nenhuma categoria transcendental. Para isso, faço valer aqui a genealogia de Foucault e como um possível desdobramento, a cartografia social de Deleuze e Guattari enquanto um mapa de dispositivos. No capítulo 3, tento problematizar o dispositivo psiquiátrico e seus desdobramentos hoje no Brasil.

¹² “Como entrar na obra de Kafka? Trata-se de um rizoma, de uma toca” (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 7).

No capítulo 4, procuro trazer algumas práticas de resistência a este dispositivo propostas pela trupe. Percorro, como dizia acima, a partir da noção de acontecimento e da filosofia da diferença de Deleuze, como a trupe dobra as linhas de visibilidade e enunciação psiquiátrica. Tento ainda problematizar seu modo de resistir às linhas de subjetivação deste dispositivo. Sugiro algumas pistas: a “esquizocenia” e um teatro ritual sem transcendentalismo, a alegria, a recusa aos especialismos e uma peculiar ética de grupo. Ao final do trabalho, procuro refletir sobre as implicações éticas e políticas das intervenções do grupo a partir de uma crítica ontológica do presente.

“...o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar”.

Michel Foucault (1979a, p.28)

2. GENEALOGIA E CARTOGRAFIA: CONTRA-EPISTEMOLOGIAS

2.1. Dos transcendentais do conhecimento

O que são as doenças mentais? De fato, eis uma pergunta que pouco me interessou, ao menos como ponto de partida. Afirmará Foucault (1979a, p.18), a partir de F. Nietzsche, que o genealogista aprende que “atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não o segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas”.

A partir do artigo *Nietzsche, a genealogia e a história*, escrito por Foucault (1979a) e publicado no ano de 1971, se pode colocar que o historiador tradicional se vale da pesquisa da origem (*Ursprung*), bem como também o psiquiatra: ambos procuram o lugar da verdade para os fenômenos, as suas causas, suas razões, na tentativa de controlá-los. O cientista quer saber o que está por trás das aparências, sua identidade primeira, original, anterior a tudo que lhe é externo.

A ciência, herdeira do positivismo, produz conhecimento valendo-se de uma epistemologia tradicional. Para conhecer, o cientista, sujeito cognoscente e racional, a partir de regras claras e distintas de seu método indutivista, apoia-se na experiência e observação empírica para abordar determinado objeto e enunciar sólidas verdades, monolíticas e universais sobre ele. Este modo de conhecer exige a separação entre sujeito e objeto, pois a neutralidade e isenção de valores do sujeito é a condição de acesso à objetividade do objeto, pronta para ser desvendada, descoberta. Ora, o sujeito de conhecimento da epistemologia tradicional “é o sujeito transcendental kantiano que, no exercício da sua razão, apropria-se das regras de produção do conhecimento e, aplicando-as adequadamente, produz uma verdade confiável sobre o objeto” (PRADO FILHO, 2006, p.23).

Esta teoria do conhecimento, para Foucault (2002, p. 10) “muito filosófica, muito cartesiana e kantiana” pressupõe “o sujeito como

fundamento, como núcleo central de todo conhecimento, como aquilo em que e a partir de que a liberdade se revelava e a verdade podia explodir”. Esta história interna da verdade, na qual o historiador de ciências ou o próprio cientista procura internamente a verdade a partir de seus próprios princípios e regras de método, é própria daquilo que Foucault (1992) em *As palavras e as coisas* chama de “episteme moderna”.

Mas o que seria uma episteme? É o conjunto de práticas discursivas que configuram as condições de possibilidade para a emergência de determinado saber em certo período histórico¹³. A episteme moderna, nesse sentido, se formou por volta do fim do século XVIII e ainda serve de solo positivo ao nosso saber constituindo “o modo de ser singular do homem e a possibilidade de conhecê-lo empiricamente” (FOUCAULT, 1992, p. 402). Possibilidade epistemológica de conhecê-lo graças a uma operação do saber colocada por Foucault como um “duplo empírico transcendental”, na qual o homem ocuparia uma posição privilegiada de sujeito, operando através da razão, e ao mesmo tempo sendo objeto de seu próprio conhecimento, nascendo assim as “ciências humanas”, ou melhor, o próprio “homem” da qual nós, modernos, nos reconhecemos: oferecido à experiência, o homem poderá, como um objeto, ser desvendado, como um objeto que tem uma corporeidade física, uma estrutura e funcionamento biológico que deve ser explorada, estudada; um homem

¹³ Em *A arqueologia do saber* há uma “definição” – entre aspas porque não se trata de um conceito pronto, acabado – expandida da noção de episteme: “Por *episteme* entende-se, na verdade, o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados; o modo segundo o qual, em cada uma dessas formações discursivas, se situam e se realizam as passagens à epistemologização, à cientificidade, à formalização; a repartição desses limiares que podem coincidir, ser subordinados uns aos outros, ou estar defasados no tempo; as relações laterais que podem existir entre figuras epistemológicas ou ciências, na medida em que se prendam a práticas discursivas vizinhas mas distintas. A *episteme* não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas” (FOUCAULT, 1987, p.217). Em seus trabalhos históricos, Foucault interessa-se por pelo menos três epistemes: a episteme renascentista que emerge, com algumas discontinuidades, no século XIV e vai até o XVI; a episteme clássica, característica do século XVII até meados do século XVIII e por fim, a episteme moderna, da segunda metade do século XVIII até os nossos dias (PRADO FILHO, 2006, p. 24).

que fala e uma própria linguagem fará parte dessa busca para apreender e enunciar qual homem é esse; um homem que trabalha para sua sobrevivência e as condições materiais que circulam nesse espaço serão pensadas como constitutivas dele próprio.

Portanto, positividades nas quais o homem se reconhece enquanto ser, mas mostra-nos Foucault que nem sempre foi assim: a própria possibilidade de pensar o ser homem é recente, criada por um conjunto de estratégias na esfera do saber. Dessa mesma forma, se por uma artimanha do saber tal como a que lhe viabilizou,

“[...] se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, [...] então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia” (FOUCAULT, 1992, p. 404).

Eis a “morte do homem”, célebre anúncio de Foucault que “aponta para o fim da hegemonia do homem no domínio do saber” (PRADO FILHO, 2006, p. 26). Na leitura foucaultiana de Nietzsche, se a “morte de Deus” marca a falência da epistemes renascentista, cujo centro do saber era ocupado pelo pensamento dogmático e o deus cristão, na episteme moderna, na qual há nesta mesma posição privilegiada do saber o sujeito, isto é, o próprio homem, a sua “morte” seria a promessa do “super-homem” de Nietzsche. Sua própria superação, que nada teria a ver com enxugamento das possibilidades de devir, seria um novo recomeço para a filosofia e o pensar, diria Foucault (1992, p. 358) ou uma nova imagem do pensamento, poderia colocar Deleuze (1976). Também não significa que as religiões deixaram de existir, apenas deixando de existir como centro de conhecimento e dominação, para existir como crença e valor afetivo (FOUCAULT, 1992, p. 382).

Poder-se-ia resumir: a história da “vontade de verdade” no ocidente, do final da renascença ao início do período clássico, marcou uma ruptura na origem do conhecimento o centro da verdade vinda de Deus, dos dogmas monoteístas, para a verdade enunciada pelo homem racional. Mas como produzir um conhecimento que não tenha nem o deus cristão nem o homem como princípio norteador? A partir do deslocamento operado por Nietzsche, ao introduzir a pergunta “quem

fala?”¹⁴, “de onde se fala?”, Foucault proporá a genealogia como método de pesquisa e Deleuze sua “ontologia diferencialista” (DEFERT, 2014, p. 254)¹⁵.

Darei sequência ao capítulo dialogando com Foucault e Deleuze. Menos preocupado em demarcar suas divergências – que existem, ao menos no modo de situar seus problemas de pesquisa –, procurarei, em linhas gerais, traçar aqui suas convergências para a) a problematização de um conhecimento perspectivo, ausente de verdades; b) a problematização do poder nas sociedades disciplinares, seus efeitos sobre o corpo e a composição de dispositivos de poder-saber. Em seguida, a partir destas noções, mostrar c) a possibilidade de um método de pesquisa cartográfico.

2. 2. Genealogia e a história

Sem resgatar nenhum transcendental, Foucault, a partir de Nietzsche, tenta “conhecer o conhecimento fora do conhecimento” retirando de todo conhecimento sua vinculação intrínseca com a verdade: “[o] dilema kantiano é inevitável, a menos que [...] seja retirado o pertencimento entre a verdade e o conhecimento; a menos que conhecer não seja, por natureza ou por destinação por origem, conhecer o verdadeiro” (FOUCAULT, 2014a, p. 24).

Como isso poderia ser feito? Averso às pesquisas de origem e suas pretensões de alcançar uma verdade objetiva, Nietzsche propõe como método histórico a genealogia. Ao invés da pesquisa da origem, seu objeto será a proveniência (*Herkunft*), isto é, a proliferação dos acontecimentos, os disparates, e a emergência (*Entstehung*) ou a entrada das forças em cena, suas rupturas históricas, descontinuidades, desníveis. Para Foucault

¹⁴ “*Quem*, realmente, nos coloca questões? O *que*, em nós, aspira realmente 'à verdade'? - De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade - até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? - O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente - ou fomos nós a nos apresentar diante dele?” (NIETZSCHE, 2005, p. 09).

¹⁵ Na publicação do primeiro curso de Michel de Foucault no Collège de France intitulado “Aulas sobre a vontade de saber” (1970-1971), na “Situação do curso” escrita por Daniel Defert, companheiro de Foucault, coloca: “Em ‘Nietzsche, a genealogia, a história’, redigido em sincronia com o curso de 1970-1971, Foucault propõe como genealogia o que Deleuze apresentou como uma ontologia diferencialista” (DEFERT, 2014, p.254).

(1979a, p. 20), a genealogia de Nietzsche problematiza “as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar” em determinado indivíduo, ideia, coisa. Especificamente, enquanto a proveniência possibilita reencontrar a proliferação dos acontecimentos através dos quais ou contra os quais o conceito se formou, a emergência abre a possibilidade de pensar “ao mesmo tempo a singularidade do acontecimento e sua repetição sempre defasada” (DEFERT, 2014, p. 254).

Na genealogia não há evolução de uma espécie, nem “o destino” de um povo ou de uma vida; pelo contrário, há acidentes, ínfimos desvios, que possibilitaram o que existe e hoje tem algum valor para nós. Nesse sentido, “na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (FOUCAULT, 1979a, p. 21) e, em Foucault e Nietzsche, será lá onde se acreditava não haver história que atuará o genealogista ao trazer à tona a singularidade dos acontecimentos no âmbito do corpo, dos sentimentos, da consciência. A problematização genealógica mostra a história inscrita no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo, na má alimentação, na má respiração:

Sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito. O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (FOUCAULT, 1979a, p. 22).

Nietzsche trará o corpo para seu trabalho genealógico pois entende que a matriz do pensamento ocidental o afastou do âmbito dos valores,

oferecendo-lhe uma unidade e essência¹⁶. Ao questionar em seu exercício genealógico o “valor dos valores”, Nietzsche procura pensar o corpo enquanto uma multiplicidade de impulsos em luta, e mesmo a alma só será concebida a partir da relação desses impulsos entre si¹⁷. Com isso, Nietzsche pretende afastar-se da metafísica tradicional (MÜLLER-LAUTER, 1997) que, tomando Descartes como exemplo, ao afirmar o *cogito* como a primeira certeza ontológica (MOREIRA, 2006), garante-se uma unidade fundamental para a alma – a razão que pensa para existir – em detrimento do corpo. Foucault concordaria, pois percebe na tradição filosófica, a partir de Descartes¹⁸, a unidade do sujeito humano de conhecimento para a garantia de sua neutralidade e objetividade, “assegurada pela continuidade que vai do desejo ao conhecer, do instinto ao saber, do corpo à verdade” (FOUCAULT, 2002, p. 19-20). Portanto, a metafísica cartesiana exprime uma clara tentativa de organizar multiplicidades em combate: a “[u]nidade é sempre apenas organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75). Mas retomarei esta tentativa de organização do múltiplo com a crítica de Foucault ao cogito quando abordar propriamente o problema da loucura na era clássica. Por enquanto, é oportuno apenas colocar que o conhecimento, para a

¹⁶ “[...] A filosofia até agora não foi em geral somente uma interpretação do corpo e um *mal-entendido* sobre o corpo. Por trás dos mais altos juízos de valor, pelos quais até agora a história do pensamento foi guiada, estão escondidos mal-entendidos sobre a índole corporal...” (NIETZSCHE, 1999, p. 174).

¹⁷ “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – é isto que eu denomino a *interiorização* do homem: é somente com isso que cresce no homem aquilo que mais tarde se denomina sua ‘alma’ (NIETZSCHE, 1999, p.354).

¹⁸ Nessa discussão, talvez se pode questionar a falta de distinção entre Descartes e Kant, anteriormente mencionado. Mas parafraseando Foucault (2002, p. 10): “[...] ao nível de generalidade em que me situo, não faço, por enquanto, diferença entre as concepções cartesiana e kantiana”. Neste “por enquanto”, refere-se ao propósito das problematizações que no momento estava interessado, no início da década de 1970, isto é, a crítica ao sujeito de conhecimento, seja ele o transcendental kantiano, seja o cogito cartesiano que serviu de fundamento epistemológico para a ciência moderna. Quando Foucault pontuava outros temas, a distinção era feita, como em 1961, em *História da loucura*, na qual precisava a influência de Descartes como filósofo racionalista que organizou o pensamento para um posterior silenciamento da loucura; bem como em *As palavras e as coisas*, de 1966, quando dirige a crítica a antropologização do pensamento moderno a partir de Kant.

epistemologia tradicional, “esquematiza, ignora as diferenças, assimila as coisas entre si, e isto sem nenhum fundamento em verdade” (FOUCAULT, 2002, p.25).

Não existe conhecimento conciliador, harmonioso, justo e seguro, mas a densidade dos acontecimentos, a discórdia, jogos de força que positivaram determinado conhecimento, possibilitando-o, validando-o, em detrimento de várias outras possibilidades que se perderam ou se dissiparam. Em outras palavras, não há verdades hegemônicas nem conceitos sem o combate, sem um silenciamento de tantas outras vozes, derrotadas, perdidas ou esquecidas. A possibilidade de conhecimento localiza-se em um “espaço de jogo em que está em causa algo muito diferente dele, ou seja: instintos, e não razão, saber ou experiência; dúvida, negação, dissolução, temporização, e não afirmação, certeza, conquista, serenidade” (FOUCAULT, 2014a, 184).

Como coloca Prado Filho (2006), Nietzsche e Foucault deslocam a verdade não apenas dos objetos, seu suposto lugar natural, mas também a desloca do sujeito, o suposto detentor da capacidade natural de conhecer, significar e nomear as coisas. Não haveria assim “desenvolvimento” natural e verdadeiro de uma coisa, de um objeto, de um uso, de um órgão em direção a um alvo; tampouco existe um sujeito detentor de uma capacidade natural, a priori, que conhece, significa, interpreta e nomeia:

[...] a história inteira de uma ‘coisa’, de um órgão, de um uso, pode ser, dessa forma, uma continuada série de signos de sempre novas interpretações e ajustamentos, cujas causas mesmas não precisam estar em conexão entre si, mas, antes, em certas circunstâncias, se seguem e se revezam de um modo meramente contingente (NIETZSCHE, 1999, p. 351).

2.2.1. Crítica perspectivista

Desnaturalização dos objetos e dessubstancialização do sujeito: “ambos ganham visibilidade histórica, maquínica, sendo tomadas em sua parcialidade e falibilidade” (PRADO FILHO, 2006, p.14). A genealogia de Nietzsche introduz a questão dos valores com a pergunta “quem fala?”, mas não em termos de um sujeito, mas de qual lugar, de qual perspectiva, de qual ponto de vista. Abre-se assim a possibilidade de uma crítica perspectivista na qual o conhecimento não se apoia em nenhum a priori,

mas sim está sempre em perspectiva a um ponto de vista – que é histórico-político, e por isso, transitório:

O perspectivismo desmistifica o saber, desloca a análise da verdade do pressuposto de uma razão essencial ao homem e à natureza que tornaria possível o conhecimento, para uma problematização dos seus jogos e regimes de produção, que são históricos, transitórios, envolvem poder e estão sujeitos às disposições, apetites e limites daquele que conhece. Ele liga o pensamento ao olhar – não de um sujeito – mas, a visibilidades historicamente construídas, modos de ver, com os quais é possível pensar em um tempo (PRADO FILHO, 2006, p. 29).

Em Deleuze (2000, p.39), o *ponto de vista* é o fundamento do perspectivismo. Mas o que seria este ponto? Seria “um lugar, uma posição, um sítio, um ‘foco linear’, linha saída de linhas”, e prossegue:

[O ponto de vista] não significa uma dependência em face de um sujeito definido previamente: ao contrário, será sujeito aquele que vier ao ponto de vista, ou, sobretudo aquele que se instalar no ponto de vista. Eis por que a transformação do objeto remete a uma transformação correlativa do sujeito (DELEUZE, 2000, p.39).

No perspectivismo de Deleuze, um ponto de vista não depende de um sujeito prévio, pois assim continuaríamos gravitando em cima do positivismo e racionalismo; tampouco o ponto de vista está escondido em um objeto e, dependendo de onde se vê, ele ganhará diversas formas, pois aí cairíamos no relativismo. Mas no perspectivismo, “o ponto de vista é a condição sob a qual um *eventual sujeito* apreende uma *variação* (metamorfose) ou algo” (DELEUZE, 2000, p. 40, grifos meus): um eventual sujeito, a partir de determinados interesses e economia de forças, se apropria, interage, se conecta a outra força que também varia, modifica-se. Interessante adiantar que Deleuze, juntamente com Guattari em *O anti-Édipo*, levarão à sério esta crítica na composição de suas “máquinas desejantes” (DELEUZE & GUATTARI, 2010).

Numa linguagem mais próxima a Foucault, se poderia colocar que o caráter perspectivo do conhecimento não reside na constatação de um

sujeito transcendental (kantiano ou cartesiano), a priori, que conhece; nem considera que exista alguma verdade fixa ou relativa para um objeto que apenas espera ser encontrada e revelada por algum sujeito, mas sim, o conhecimento proverá de um determinado ponto de vista histórico-político que significa e interpreta, por isso olhar estratégico que visa determinado objetivo, que enuncia certas verdades, elabora determinadas leis e regras, produz interdições, faz agir e falar, bem como produz suas próprias contradições e resistências. Nestes termos, Foucault dirá que o conhecimento é sempre uma

relação estratégica em que o homem se encontra situado. É essa relação estratégica que vai definir o efeito de conhecimento e por isso seria totalmente contraditório imaginar um conhecimento que não fosse em sua natureza obrigatoriamente parcial, oblíquo, perspectivo (FOUCAULT, 2002, p.25).

2.2.2. Diagramas de poder

Trata-se de pontos singulares que marcam a aplicação de uma força (DELEUZE, 1988, p. 81) sempre local e instável. Trata-se de pontos de poder que compõem um diagrama, uma rede estendida pelo tecido social:

Ao mesmo tempo locais, instáveis e difusas, as relações de poder não emanam de um ponto central ou de um foco único de soberania, mas vão a cada instante ‘de um ponto a outro’ no interior de um campo de forças, marcando inflexões, retrocessos, retornos, giros, mudanças de direção, resistências (DELEUZE, 1988, p. 81).

Foucault interessa-se fundamentalmente pela analítica do poder no início dos anos 1970, mesma época¹⁹ de seu artigo e de suas aulas sobre

¹⁹ E que poderia ainda complementar: período em que marca a mudança de sua problemática de uma arqueologia dos saberes – cujo foco do problema eram “epistemes” e a formação discursiva” – para uma genealogia do poder e a problemática dos “diagramas de poder”. Arqueologia do saber ou genealogia do poder não estão separadas, não se excluem e não compõem métodos distintos de problemática, mas situam-se em nível diferentes: enquanto uma arqueologia busca a problematização dos saberes e formação do conhecimento, uma

Nietzsche do início de sua docência no Collège de France. Para formular sua noção de poder, Foucault abre mão de pensá-lo de modo centrado em um Estado ou em uma autoridade política. Poder, em Foucault, não pertence a alguém tampouco a um grupo; poder está disperso, constitui redes, faz mediações e sempre existe onde há defasagens, diferenças de potencial, dissimetrias (FOUCAULT, 2006b, p. 7). Poder é exercício, não é propriedade nem coisa; é relacional.

Foucault então dirá que nas sociedades ocidentais existe algo como o poder disciplinar, microfísico, difuso, cujo ponto de aplicação em última instância é o corpo: produção de gestos, comportamentos, condutas, hábitos, prazeres, angústias, enfim, produção do próprio corpo (FOUCAULT, 2010c). Importante ainda colocar que este poder disciplinar não nasceu repentinamente e tampouco sempre existiu: as atuais técnicas e métodos de disciplinamento moderno foram (e estão sendo) construídos ao longo do tempo e do espaço social e somente no século XVII atingiram a forma de um poder disciplinador, a partir do contato entre poder político e corpo individual.

Em *A vontade de saber* (FOUCAULT, 1988, p. 104-7), primeiro volume de *História da Sexualidade*, há cinco proposições para este tipo de poder nas sociedades ocidentais:

1. Não é possível adquirir poder, mas “o poder se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis” (FOUCAULT, 1988, p.104). Assim, Foucault já abre a possibilidade de compor um mapa destes inúmeros pontos de poder e movimento;

2. As relações de poder são imanentes aos processos econômicos, modelos de conhecimento, relações sexuais. Nesse sentido, Foucault questiona se o poder tem sempre e essencialmente como razão de ser e finalidade servir a um projeto econômico-político hegemônico, e se irá sempre atuar como repressor. Mas pelo contrário, as relações de poder não estão em posição de superestrutura com a única função de proibição, repressão e recondução, e sim nos pontos em que atuam, possuem uma função diretamente de produção. Além disso, não dissocia saber e poder: a produção de conhecimento, as disciplinas e enunciados, os discursos, estão inteiramente vinculados às relações de poder. Por isso, não há como dissociar e nem opor saber x poder, pois há saber-poder, um alimentando

genealogia do poder interesse-se pelas problematizações das relações de poder e força nas sociedades modernas.

o outro. Dessa forma, um dispositivo ganha fundamentação e coerência a partir de estruturas de saber, e vice-versa.

3. Poder vem de baixo e nem há no princípio das relações de poder uma oposição binária – mal x bem, homem x mulher, adulto x criança, racional x louco, patrão x empregado, sempre o primeiro colocado como ponto original do poder. Para Foucault, existe uma correlação de forças “que se formam e atuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nos grupos restritos e instituições” (FOUCAULT, 1988, p.104) que atravessam todo o conjunto do corpo social, formando assim,

[...] uma linha de força geral que atravessa os afrontamentos locais e os liga entre si; evidentemente, em troca, procedem a redistribuições, alinhamentos, homogeneizações, arranjos de série, convergências desses afrontamentos locais. As grandes dominações são efeitos hegemônicos continuamente sustentados pela intensidade de todos estes afrontamentos (FOUCAULT, 1988, p.104-5).

4. Desse modo, não existe um sujeito, equipe ou donos do poder que decidem o que será interdito ou não: existem dispositivos locais de poder que “encadeando-se entre si, invocando-se e se propagando, encontram em outra parte apoio e condição” (FOUCAULT, 1988, p.105);

5. Por último, onde há poder há resistência: logo, se em todo lugar há poder, em todo lugar haverá resistências, mesmo que distribuídas de modo irregular. Nos diagramas de poder, há pontos pulverizados de resistência que atravessam estratificações sociais e marcam o corpo:

[...] os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento. [...] pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios

indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis (FOUCAULT, 1988, p.106-7).

Resistências, linhas de fuga, possibilidades de movimento que a todo tempo friccionam as linhas duras e a positividade dos saberes e as malhas de poder. Será a partir desta perspectiva histórico-político que procuro produzir um problema de pesquisa. Mas ainda falta escrever um pouco com Deleuze e Guattari e suas contribuições para uma cartografia.

2.3. Cartografia

Kleber Prado Filho e Marcela Teti (2013) já deram a pista: cartografar uma paisagem subjetiva ou um contexto social requer um atento cuidado aos diagramas de poder, suas relações com o saber e seus efeitos sobre o corpo e a subjetividade. Será nestes termos que a cartografia aparece como uma ferramenta de pesquisa que Deleuze e Guattari (2011) desenvolveram a partir da contribuição de Michel Foucault. A problemática do poder, a partir de uma análise genealógica, é de grande importância não apenas para o entendimento das relações de força nas sociedades modernas, como a constituição de um poder psiquiátrico, mas na própria elaboração de um método cartográfico de pesquisa. Entendo aqui cartografia enquanto um desdobramento da genealogia do poder de Foucault, métodos que tomam como objeto comum o enfrentamento de dispositivos!

2.3.1. Dispositivos

Um dispositivo não é uma figura muito fácil de visualizar. A partir de uma entrevista de Foucault (1979b, p.244-7) publicada em *Microfísica do poder*, poderíamos colocar: 1) dispositivo é a rede de relações que se pode estabelecer entre elementos heterogêneos discursos, instituições, arquitetura, regulamentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em suma, o dito e o não-dito; 2) um dispositivo pode demarcar relações dentre esses elementos heterogêneos, na qual um elemento dá suporte ou justifica o outro, por exemplo: “tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda” (FOUCAULT, 1979b, p. 244); 3) dispositivo é um tipo de formação que em determinado momento

histórico teve por função responder uma urgência. Um dispositivo, portanto, tem uma função estratégica dominante.

Em *Qu'est-ce qu'un dispositif?* ["O que é um dispositivo?"], Deleuze (2003) articula o que ele chama de "filosofia dos dispositivos" de Foucault, sugerindo um dispositivo como uma espécie de "novo", uma composição de linhas emaranhadas, submetidas a várias direções e derivações. Entendo que, seguindo os interesses analíticos de Foucault, para Deleuze há três dimensões de um dispositivo que comportam, por sua vez, diferentes tipos de linhas.

A primeira dimensão seria a do saber, comportando linhas de visibilidade e linhas de enunciação: os dispositivos são máquinas de fazer ver e de fazer falar; visibilidade que não se refere a uma luz geral do conhecimento que ilumina objetos pré-existentes, mas linhas de luz que formam figuras mutáveis, variáveis, inseparáveis de tal dispositivo. Cada dispositivo terá seu regime de luz que torna possível a visualização ou não de um objeto.

A segunda dimensão diz respeito ao poder e suas linhas de força. "Invisível e indizível", esta linha passa por todos os lugares de um dispositivo, mescla-se com outras e atravessa palavras, coisas e não para de conduzir à luta, ao embate. A terceira dimensão é da subjetivação: nela existem linhas de subjetivação e de fuga que "dobram", escapam das linhas duras e de força. As linhas de subjetivação formam um processo de produção de subjetividade num determinado dispositivo. Na medida em que, eventualmente, escapam tanto às forças estabelecidas quanto aos saberes constituídos, o "si-mesmo", diz Deleuze, não é nem um saber nem um poder, é um processo de individuação – uma *hecceidade*, isto é, uma individuação sem sujeito, em devir, remetendo a *Mil Platôs* (DELEUZE & GUATTARI, 1997).

Neste texto Deleuze ainda coloca que percorrer um dispositivo e desemaranhar suas linhas é traçar um mapa, é cartografar. Procuo, neste trabalho, posicionar-me nas linhas que não se contentam apenas em compor um dispositivo, e que por isso mesmo o arrasta para longe, de norte a sul, de leste a oeste ou em diagonal; atento-me às linhas que levam para longe um dispositivo de saúde mental. De maneira simples, gostaria de colocar: os CAPS, hoje, são dispositivos que respondem a determinadas estratégias de saber-poder psiquiátrico, em seu modo dominante de conhecer e dominar a loucura; mas dentro de um desses dispositivos existe uma trupe de grupo de teatro que não se contenta em apenas compô-lo e o "arrasta" para longe, resiste aos significados, as

classificações; resiste às coerções, físicas ou morais, recusa as identidades e construções subjetivas!

*

O conceito de rizoma, de Deleuze e Guattari, é outro muito importante para uma elaboração da cartografia enquanto método. Tentarei expô-lo e, no próximo tópico, articulá-lo com algumas teorizações que atualmente vem ocorrendo em alguns programas de pós-graduação do Brasil.

2.3.2. Rizoma

Para que serve um livro? Para fazer rizoma, não teria outra função. Suely Rolnik (1989) tem um livro muito belo. Nele há relatos fictícios de 25 noivinhas das mais variadas intensidades: tem a aspirante-a-noivinha, tem a esposa, a noivinha melancólica & seus pretendentes fóbicos, tem também a mulher independente e a militante. Nesta sua expedição, na tentativa de compor um mapa psicossocial das transformações contemporâneas do desejo, há vários acontecimentos, como um golpe militar, e ela busca acompanhar seus efeitos na constituição do desejo – aqui, desejo já entendido como dimensão do poder. O livro, assim, possui um tom biográfico de uma “geração”, porém, uma biografia que não narra os fatos do passado, e sim busca ouvir e dar visibilidade às intensidades, a vibração dos fluxos no corpo: “[r]egistro daquilo que se passou no invisível – o que não é feito de imagens, que não pode ter testemunha ocular – e que nem por isso é menos presente e violento do que o que se passou no visível” (ROLNIK, 1989, p. 290). Aparece, assim, uma história (ou já geografia) invisível, que ela mesma dará o nome de “cartografia sentimental”, isto é, uma “cartografia do afetar e do ser afetado dos corpos vibráteis de uma geração. Devir desses corpos” (ROLNIK, 1989, p. 290). Livro micropolítico: mapa dos acontecimentos que marcaram o corpo ou as mutações do capitalismo no desejo. Processos de desterritorialização da subjetividade. Devir-mulher-militante. Devir-mulher-antropófaga.

A cartografia, enquanto um conceito filosófico, foi apresentado por Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011) na introdução de *Mil Platôs*, o segundo tomo de *Capitalismo e Esquizofrenia*²⁰. Nele, a cartografia é um princípio de um modo rizomático de conhecimento. Mas o que é um

²⁰ O primeiro foi *O anti-Édipo* (DELEUZE & GUATTARI, 2010).

rizoma? Na botânica, rizoma é a estrutura que determinadas plantas possuem para se reproduzirem. Enquanto um vegetal do tipo arbóreo necessita de uma estrutura central (o caule e/ou a raiz) para se desenvolver, em qualquer ponto da superfície de um rizoma poderá nascer novos brotos. Deleuze e Guattari apropriam-se destas noções para traçar uma nova forma de conhecimento e prática política descentralizada que afirme a multiplicidade e a diferença sem se subordinar ao uno, significativo, hegemônico, transcendental.

Um pensamento rizomático – e seu modo de pesquisar e escrever – contrapõe-se a dois grandes modelos do pensamento no Ocidente. O primeiro é o modelo arbóreo, a árvore como imagem do mundo. Trata-se do velho pensamento ocidental, sustentado por premissas transcendentais de conhecimento, como o sujeito da razão. Sem uma raiz ou estrutura central, não há árvore que se sustente: no pensamento arbóreo, sempre haverá a necessidade do uno para devir dois, e do dois para devir quatro. O paradigma arborescente é a concepção mecânica do conhecimento e da realidade; seus ramos e galhos, dos mais grossos aos mais finos, seriam as subdivisões da ciência, isto é, a moderna fragmentação cartesiana do saber (GALLO, 1995). Se as ramificações da árvore necessariamente dependem de um caule ou raiz para absorverem nutrientes, no paradigma arbóreo as especificidades científicas também dependem de conceitos, valores e premissas conceituais de disciplinas que lhe antecedem.

Deleuze e Guattari (2011, p. 20-21) ainda apontam um segundo modelo de pensamento na modernidade: o “sistema-radícula ou raiz fasciculada”. Neste modelo, se garante que a raiz pivô foi abolida em prol da existência de uma multiplicidade de raízes secundárias. Mas o problema tenderá a ser o mesmo: todo o volume de pequenas raízes se sustentará apenas a partir de um ponto central. A unidade, mesmo passada ou por vir, dará origem à multiplicidade e mais nada fugirá um centro – o que se move será compensado por leis de funcionamento. Os autores colocam que a maior parte dos métodos de nossa modernidade vale-se de “bom grado” deste tipo de pensamento. Dissemina-se no modelo fasciculado a possibilidade de ampla abertura à multiplicidade; porém, o que se percebe é o múltiplo reduzido a uma estrutura rígida, na reprodução ou imitação do mesmo. Há um esforço para se pensar uma “a história vista pelo lado de baixo”, mas ainda com grandes resquícios de velha unidade. Particularmente, eu acredito que o receio em perder a universalidade do sujeito – e sua identidade – ainda é tamanha:

Os abortadores da unidade são aqui fazedores de anjos, *doctores angelici*, posto que eles afirmam uma unidade propriamente angélica e superior. [...] o sistema fasciculado não rompe verdadeiramente com o dualismo, com a complementaridade de um sujeito e de um objeto, de uma realidade natural e de uma realidade espiritual: a unidade não para de ser contrariada e impedida no objeto, enquanto que um novo tipo de unidade triunfa no sujeito (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 21).

Nesse sentido, não basta gritar “viva o múltiplo!”, grito muito ouvido, mas “[n]enhuma habilidade tipográfica, lexical ou mesmo sintática será suficiente para fazê-lo ouvir” (2011, p.21). É preciso fazer o múltiplo sem acrescentar uma dimensão superior, escrever $n - 1$, subtrair o uno da multiplicidade a ser constituída – já aparece aqui um sistema rizomático. Mas isso não é nada fácil de garantir; não se trata de fórmula mágica para a pesquisa. Os autores (2011, p. 22-34) enumeram seis princípios de um modo rizomático de conhecimento – a cartografia será um deles. Repassarei brevemente: 1. Princípio de conexão: as hastes nascem de qualquer ponto de um rizoma, e por sua vez, pode se conectar com qualquer outro, enquanto na árvore imagem-do-mundo as relações entre suas partes são sempre mediadas; 2. Princípio de heterogeneidade: se qualquer conexão é possível, o rizoma coloca em jogo diversos regimes de signos e estatuto de coisas²¹; 3. Princípio de multiplicidade: num rizoma não existem hierarquizações nem relações de objetivação/subjetivação a partir de uma estrutura pivô. Num rizoma existem multiplicidades, sem redução à unidade, que denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes. 4. Princípio de ruptura a-significante: internamente, o rizoma combate seus cortes demasiado significantes. Um rizoma compreende linhas de segmentaridade que o estratifica, todavia, compreende também linhas de fuga, linhas de desterritorialização pelas quais foge sem parar, apontando novas direções; 5. Princípio de cartografia: um rizoma constitui-se num mapa, que poderá ser escrito de diferentes formas, pois suas entradas e linhas são múltiplas. Rascunhar este mapa, isto é, cartografar, é percorrer sua

²¹ “Uma cadeia semiótica é como um tubérculo que aglomera atos muito diversos, linguísticos, mas também perceptivos, mímicos, gestuais, cogitativos: não existe língua em si, nem universalidade da linguagem, mas um concurso de dialetos, de patoás, de gírias, de línguas especiais” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 23).

riqueza geográfica, acompanhar processos, fluxos e influxos; por último 6. Princípio de decalcomania: há aqui um cuidado em afastar a imitação: a lógica do paradigma arbóreo é o decalque, velha reprodução do mesmo mundo. O mapa foge ao decalque justamente por estar “inteiramente voltado para uma experimentação ancorado no real” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 30).

Em suma, um modo rizomático de conhecimento faz contraponto ao paradigma arbóreo, a grande árvore do conhecimento na modernidade. No paradigma arbóreo, seu tronco e suas raízes são verdadeiros centros de saber-poder, e suas raízes e galhos se articulam pelos mais longínquos territórios numa sociedade disciplinar e do controle com seus minuciosos dispositivos atuando nos corpos e com uma biopolítica das populações produzindo conhecimento e subjetivações coletivas: vemos, assim, a medicina com o seu melhor para a saúde; a psicologia e o tratamento do mal-estar; a polícia e a atenção aos perigos; a escola e seus ensinamentos para a vida; a sociologia e a estatística, “a ciência do estado” – em espanhol isso ficará mais claro, a *estadística* –, indicando o momento e lugar certo de nascer, crescer, envelhecer e morrer.

2.3.3. Para uma cartografia do teatro da loucura

A cartografia segue pistas, percorre linhas, abandona outras, caso seja oportuno. Não existe propriamente um “método cartográfico”, com prescrições precisas, ao menos se entendermos método no sentido tradicional científico, isto é, como um conjunto de regras pré-estabelecidas destinadas a uma intervenção objetiva na realidade. Por derivar da genealogia e de uma forma rizomática de pensar²², será justamente essa objetividade que irá recusar.

Eduardo Passos, Virginia Kastrup e Liliana da Escóssia (2012), atentas a isso, organizaram um anti-manual de pesquisa que expõe, ao invés de regras, *pistas* para uma intervenção cartográfica. Elas colocam que se a palavra “método” (*metá-hódos*) pressupõe uma pesquisa definida por um caminho (*hódos*) determinado por metas previamente dadas, a cartografia sugere um *hódos-metá*, uma reversão metodológica que aposta na experimentação do pensamento. Nesse sentido, teremos “um método não para ser aplicado, mas para ser experimentado e assumido com atitude” (PASSOS, KASTRUP & ESCÓSSIA, 2012, p. 10). Isso não

²² Poderia ainda acrescentar: por vincular-se à tradição crítica que vem desde Nietzsche...

significa que não seja necessário tipo algum de rigor ou ausência de direcionamento na pesquisa: para as autoras, o rigor e as diretrizes da pesquisa estão mais próximos dos movimentos, das descontinuidades da vida, dos acontecimentos, afinal, é no caminhar, no mergulho, na experiência, que o cartógrafo traça suas metas.

Eis, então, a proposta do presente trabalho: conceber a trupe de teatro como um rizoma que se move em meio de um dispositivo psiquiátrico, desdobra-o e transborda-o e foge, rompe; reconhecer suas linhas duras, linhas de fuga, perceber “o movimento das linhas que se cruzam, bifurcam, se elevam e criam, de repente, um espaço deserto do mundo”, escreve Maria Gabriela Llansol (2011, p. 117). Reconhecer os pontos de embates e de força, os discursos, as linhas que fazem ver e falar, que perpassam seu território e insistem em tornar sujeito, oferecer uma identidade, dar um rosto. Mas como a trupe tenta sair de tudo isso? Minúsculos fascismos, mesmo exteriores ao dispositivo psiquiátrico, poderão penetrar de uma fina maneira nas relações, mas como a trupe os reconhece e reconstitui sua potência? Mas isto não garante um “passo-passo” a ser seguido; não são enumerações de regras de método. São, isso sim, pistas, trajetos possíveis que apareceram durante minha permanência no grupo.

Em campo, para acompanhar os percursos da trupe, sugiro então pensá-la enquanto um rizoma, com suas múltiplas entradas, linhas, saídas; desse modo, percorre-la seria compor um mapa, uma cartografia de suas movimentações, alterações, reconfigurações, experimentações, invenções micropolíticas em seus planos imanescentes – mapa que deve ser elaborado de maneira “sempre desmontável, conectável, reversível, modificável”, (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p.43).

O fazer cartográfico se contrapõe ao próprio modo de conhecer da psiquiatria – desde sua origem uma grande e velha árvore, estruturada na razão, sólida raiz do conhecimento. A trupe busca fugir: às vezes isso parece fácil, outras vezes será urgente: recusa a velha imagem e intenta criar – e proliferar – outro modo de pensar e de elaborar seu problema; tentativa fazer rizoma, por mais solitário e difícil que possa ser.

Assim, ao invés de operacionalizar um conhecimento a partir de claras regras de método, com suas hipóteses e objetivos finais, tentei fazer um trabalho que nascesse junto à experiência da própria trupe. Nesse sentido, acreditei ser possível elaborar um texto que foi se fazendo com os encontros, a cada encontro. Abre-se, portanto, a pesquisa ao movimento, na qual o pesquisador necessariamente imergiria no plano de intensidades do território da loucura.

*

Para tais propósitos, entendo que este exercício não seria bem feito sem antes trazer especificamente as problematizações de Foucault com a temática da loucura: a formação discursiva e as configurações espaciais que viabilizaram não apenas a loucura, mas a própria hegemonia da razão e a constituição de um dispositivo psiquiátrico nas sociedades modernas. No próximo capítulo, tentarei expor como Foucault compôs suas cartografias da loucura. Falarei ainda um pouco da Reforma Psiquiátrica brasileira e a cristalização do dispositivo CAPS.

“Não pretendemos discutir aqui o valor da vossa ciência nem a duvidosa existência das doenças mentais. Mas para cada cem supostas patogenias nas quais se desencadeia a confusão da matéria e do espírito, para cada cem classificações das quais as mais vagas ainda são as mais aproveitáveis, quantas são as tentativas nobres de chegar ao mundo cerebral onde vivem tantos prisioneiros? Quantos, por exemplo, acham que o sonho do demente precoce, as imagens pelas quais ele é possuído, são algo mais que uma salada de palavras? ”

Antonin Artaud (1983, p. 30).

3. PROBLEMATIZAÇÕES HISTÓRICAS DA LOUCURA

3.1. Introdução

Ao invés de tomar como ponto de partida a pergunta *o que é?*, desloco-o então para campo das “problematizações” históricas, ou melhor, para “as formas pelas quais um determinado objeto, certas coisas ou condutas são dados ao pensamento, e colocados como problemas a serem concretamente equacionados num determinado tempo” (PRADO FILHO, 2006, p. 32). Portanto, *como* foi possível a emergência de determinados saberes? *Como* foi possível e viável determinado conjunto de práticas? Através de *quais* formas e modalidades os indivíduos se constituem e se reconhecem enquanto sujeitos? “*Problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam” (FOUCAULT, 1984, p. 18-19).

Com Foucault, proponho pensar a loucura não como um problema que nasceu no interior do desenvolvimento da medicina e da psiquiatria, mas apareceu como um problema em um contexto mais amplo, a partir de um conjunto de lutas e rupturas que, historicamente, vão do século XVII até o século XIX, quando a loucura ganhará seu estatuto patológico, como

ainda hoje a entendemos. Portanto, a loucura aqui não é entendida como uma doença mental, uma patologia, mas sim entendida como uma produção histórica, social, política (PRADO FILHO & LEMOS, 2012b, p. 48).

O exercício crítico de Foucault de historicizar as práticas do presente nos proporcionam a possibilidade de recusar o solo aparentemente natural e verdadeiro das coisas e passá-las a encarar como puro devir! Esta sua proposta crítica de análise histórica, implica, nas palavras de Prado Filho & Lemos (2012a, p. 19), em “uma tarefa filosófica e uma atitude ética diferentes, comprometidas com a crítica e a desconstrução das nossas relações com a verdade, dos nossos modos de pensar e de ser”. A ideia é mostrar brevemente que não apenas *o que é* e *o que não é* loucura, mas abordar um problema que foi colocado de diferentes maneiras ao longo de diferentes períodos da história – questão de atentar-se aos jogos de verdade, relações de poder e seus efeitos na subjetividade.

Não é o caso de dissertar sobre entendimento da loucura do século XVII aos dias de hoje. Tentarei neste capítulo somente trazer os elementos dessa história que, no meu entendimento, são recuperados pela trupe ou oferecem um bom argumento para suas práticas, como a experiência trágica e crítica da loucura, a história do dispositivo psiquiátrico (dos manicômios à medicamentação), bem como, certamente, passando um pouco pelos movimentos de contestação manicomial no Brasil. Tentativa também de recuperar um contexto histórico no qual a trupe se localiza e tenta inventar novos possíveis.

3.2. A percepção da loucura e o olhar clínico

A psiquiatria procura “o segredo essencial e sem data” (FOUCAULT, op. cit., p. 18) das doenças mentais, como se elas existissem em si e apenas aguardassem o desenvolvimento da técnica para o psiquiatra apreendê-las de modo cada vez mais preciso e eficaz. No século XXI o cientista então se lança na pesquisa com seus minuciosos microscópios, percorre células, neurotransmissores e material genético, testa substâncias, provoca reações químicas e faz fotografias dessas ínfimas parte do corpo para enfim chegar aos resultados parciais sobre aquilo que vê. Nos ensina Foucault que o nascimento da clínica é o nascimento do *olhar* clínico no século XIX a partir de uma série de acontecimentos interligados em muitas diferentes áreas – mudanças na formação médica, na organização dos hospitais, desenvolvimento da

técnica e etc. (FOUCAULT, 2008b; ROSE, 2011). Um olhar atravessado por enunciados, dispositivos, jogos de força e agenciamentos, tornará visível determinada coisa, lhe dará um nome, produzirá a sua verdade.

Na arqueologia da psiquiatria de Foucault, a verdade da loucura ou das doenças mentais aparece aos nossos olhos a partir do saber psiquiátrico. Toda a nosografia, a possibilidade de cura e o tratamento das patologias mentais tornou-se possível e real por meio de uma série de sistematizações da psiquiatria e de um conjunto de outros saberes que lhe dão suporte – como a neurologia, a biologia, a química e algumas escolas da psicologia e psicanálise. Por uma série de jogo de forças, rupturas e descontinuidades históricas, a loucura nos aparece na modernidade com um fundo natural, fruto de desequilíbrios internos do corpo ou de desajustes da psique.

Coloquei anteriormente que o custo da emergência de um conhecimento científico, verdadeiro e dito universal, é o silenciamento de outras formas de saber existentes em cada época e sociedade. A loucura, mostra-nos Foucault (2009) em sua *História da Loucura*, foi uma forma de saber silenciada com a aparecimento do discurso racional cartesiano, em meados do século XVII.

Mostra-nos, a partir da literatura e iconografia, que na possibilidade de compreensão epistêmica renascentista, a loucura poderia incomodar algum europeu com seus hábitos considerados extravagantes, mas não era tratada como um problema (tal qual entendemos na modernidade) na paisagem romanesca da renascença – tampouco considerada uma doença ou uma questão de ordem pública. A loucura tinha uma existência errante no período anterior à época clássica. Segundo Foucault (2009), havia nessa época casas para deter alguns loucos, porém, não havia uma demarcação muito rigorosa na distinção, tal qual a conhecemos nos dias de hoje, entre o “louco”, o “fora da lei” e o sujeito “normal”: algumas cidades, por exemplo, mandavam para essas “casas” – verdadeiras “casas de detenção” – estrangeiros e transeuntes.

O costumeiro era confiar os loucos aos marinheiros, numa tentativa de prevenir a vadiagem pelas cidades. O louco medieval e do início da era renascentista, errante pelos mares e canais europeus, é prisioneiro de sua própria partida em cada cais, porém, entregue aos infortúnios das águas desconhecidas. “É para o outro mundo que parte o louco e sua barca louca; é do outro mundo que ele chega quando desembarca”, escreveu Foucault (2009, p.12). O louco era o prisioneiro de sua própria passagem.

Neste período, a loucura poderia estar ligada ao ideário da festa, como se na loucura a nossa cultura procurasse férias, ou melhor, um contrário dela mesma, um momento absoluto em que o tempo se interrompe, inaugurando entre os homens formas de comunicação que sua linguagem não lhes permitia. A festa é, em última instância, a maravilhosa liberdade de ser e estar louco e de encontrar no cerne da cegueira cotidiana a iluminação de todo um mundo que está em festa. Desde a Idade Média há figuras caricaturescas, pictóricas que colocam por instantes o mundo “do avesso”. A festa é um carnaval: é a loucura como possibilidade de outra vida, de outra forma de saber. Esta é a *experiência trágica da loucura*. (FOUCAULT, 2009). Persistirei um pouco na questão do trágico – em sua oposição à consciência crítica – até o seu derradeiro silenciamento com a filosofia cartesiana pois acredito ser esta passagem de boa importância para um estudo contemporâneo com teatro e loucura.

Para Foucault, a loucura além de histórica é fundamentalmente uma experiência originária que a razão ao invés de descobrir, encobriu, dominou (MACHADO, 2010). Haja vista, na época em que foi escrito *História da loucura*, no final dos anos de 1950 (defendido como tese de doutoramento em 1961), Foucault já era leitor de Nietzsche e já se poderia notar a influência nietzschiana ao explorar na primeira parte deste trabalho os elementos trágicos de original experiência da loucura. Vejamos um pouco isso.

Roberto Machado (2010) defende que o objetivo final de *O nascimento da tragédia*, obra de Nietzsche²³, é denunciar a modernidade como civilização socrática e racional por seu espírito “cientificista”, e cortejar o renascimento de uma experiência trágica do mundo em algumas das realizações filosóficas e artísticas da própria modernidade que recuperam a experiência trágica existente nos gregos. Para este professor

²³ Ao longo de sua trajetória, Nietzsche revisitou seu livro sobre a tragédia grega: num primeiro momento, ainda nos anos de 1870, à época de *O nascimento da tragédia*, considerava a obra de Richard Wagner expoente da tradição trágica; todavia, no último período de sua obra, Nietzsche autocritica seu conteúdo recusando Wagner como expoente da tragédia. Ainda, autocritica seu estilo, depois de afirmar que “era melhor ter cantando” (NIETZSCHE, 2005, p.16), ter dito aquilo que tinha a dizer como um poeta, ao invés de elaborar um trabalho sistemático e conceitual como *O nascimento da tragédia*. Sobre as discussões de sua posição, há o livro do próprio de Roberto Machado, *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia* (MACHADO, 2001).

brasileiro, se Nietzsche faz a denúncia da racionalização e morte da tragédia a partir da experiência trágica presente nos poetas pré-socráticos, a pesquisa de Foucault sobre a loucura denuncia o processo histórico que define a loucura como doença mental, a partir de seu confronto com uma experiência crítica do mundo do delírio.

Enquanto trágica, a loucura fascinava porque todas as suas figuras absurdas são na realidade elementos de um saber difícil, hermético, esotérico – como mostravam os quadros de Hieronymus Bosch. Saber inacessível que o louco possui em sua inocente demência, enquanto o homem racional e sábio, apenas percebe figuras fragmentárias daquela extravagância toda (FOUCAULT, 2009): “[s]aber trágico que prediz o fim do mundo, a felicidade e o castigo supremo e anuncia que a vitória final não é de Deus nem do diabo, mas do louco” (MACHADO, 2006, p.54) – experiência trágica e cósmica, pois a loucura tem fundamento na realidade. Por outro lado, no mesmo período a literatura de Sébastien Brant, Erasmo de Rotterdam e a tradição humanista, a situação é inteiramente diferente: nos textos destes escritores, urgia uma forma de crítica que aos poucos silencia a tragédia; a essa experiência Foucault dá o nome de *experiência crítica da loucura*. Nela, o discurso filosófico, literário e moral expressava uma consciência crítica da loucura.

Na consciência crítica, a loucura “se apura, torna-se mais sutil e também se desarma. Muda de escala; ela nasce no coração dos homens, organiza e desorganiza sua conduta” (FOUCAULT, 2009, p. 28), ou seja, a loucura não diz mais respeito ao mundo, mas ao homem; não é mais cósmica, mas moral. Não significa mais uma relação profunda com o mundo capaz de descobrir e revelar suas verdades mais secretas; muito pelo contrário: com os humanistas da renascença, loucura é vista como imposição de uma ordem subjetiva, apego a uma individualidade que afasta a consciência da ordem do mundo e a torna o outro da razão, da verdade, da sociedade (MACHADO, 2006). Nessa direção,

[...] o louco passa ser alguém que toma o erro como verdade, a mentira como realidade, a feiura como beleza, a violência como justiça. Loucura é presunção, ilusão, desregramento, irregularidade na conduta, defeito, falta, fraqueza. (MACHADO, 2006, p.54).

Este confronto entre consciência crítica e experiência trágica “anima tudo o que pôde ser sentido sobre a loucura e formulado a seu respeito no começo da Renascença” (FOUCAULT, 2009, p. 29). No

entanto, em menos de cem anos mais tarde, esse confronto logo desaparecerá: a consciência crítica da loucura virá a ser “cada vez mais posta sob uma luz mais forte, enquanto penetravam progressivamente na penumbra suas figuras trágicas. Em breve estas serão inteiramente afastadas” (FOUCAULT, 2009, p. 29). A experiência trágica e cósmica da loucura será mascarada pelos privilégios exclusivos de uma consciência crítica, sustentados pela certeza da razão cartesiana²⁴.

O predomínio da razão rouba da paisagem e imaginário europeu os aspectos trágicos da loucura. A nau dá lugar ao internamento massivo; em breve aparecerão os hospitais. Ao período do internamento, Foucault dá o nome de *experiência clássica da loucura*: a partir da metade do século XVII até o XVIII, a loucura estará ligada a terra de internamentos, o seu mais novo lugar “natural”. Esta experiência clássica, afirma Foucault, tem em René Descartes um grande marco filosófico: o momento em que a loucura será excluída da ordem da razão (MACHADO, 2006, p.55).

Para Foucault, Descartes na primeira das *Meditações*, “ao afastar a possibilidade de a loucura comprometer o processo da dúvida, exclui-a do pensamento. Se alguém pensa, não pode ser louco. Se alguém é louco, não pode pensar” (FOUCAULT, 2009, p.55)²⁵. Por

²⁴ Porém, sob a consciência crítica da loucura em suas formas filosóficas ou científicas, morais ou biomédicas, uma abafada consciência trágica jamais deixou de existir: Foucault já em 1961 acreditava nisso! Para ele, as últimas palavras de Nietzsche, as últimas visões de Van Gogh, despertaram a experiência trágica. Adentrava ainda no século XX, considerando que a consciência trágica se exprimiu também em Antonin Artaud: para Foucault, a obra de Artaud “deveria propor, ao pensamento do século XX, se ele prestasse atenção, a mais urgente das questões, e a menos suscetível de deixar o questionador escapar à vertigem” (FOUCAULT, 2009, p.29), obra que não deixou de proclamar que nossa cultura ocidental “havia perdido seu berço trágico desde o dia em que expulsou para fora de si a grande loucura solar do mundo”. (FOUCAULT, 2009, p.29).

²⁵ No caminho para seu *cogito ergo sum*, garante Descartes: “E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare e esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos” (DESCARTES, 1979, p. 86).

isso, “se Foucault privilegia a questão da loucura na análise do texto de Descartes é porque, diferentemente dos casos do sonho e dos sentidos, o que garante o pensamento contra a loucura é a própria impossibilidade de ser louco” (MACHADO, 2006, p. 55), impossibilidade “essencial não ao objeto do pensamento mas ao sujeito que pensa” (FOUCAULT, 2009, p. 46). Grosso modo, a loucura, na episteme clássica, é a condição de impossibilidade do pensamento e o próprio pensamento é a condição de impossibilidade da loucura.

A razão cartesiana foi (e ainda é na modernidade) de fundamental importância para sustentar toda esta percepção social e o modo de conhecer a realidade objetiva dos seres e coisas. O modelo racional de conhecimento começava a perpassar toda a estrutura do pensamento da época clássica até a nossa era moderna, e quem não se adaptava à razão tinha como lugar o internamento:

Chegou o dia em que esse homem [o louco], que partiu de todos os países da Europa para um mesmo exílio por volta da metade do século XVII, foi reconhecido como estranho à sociedade [...]; ele se tornou então, para maior tranquilidade do nosso espírito, o candidato indiferenciado a todas as prisões, a todos os asilos, a todos os castigos. (FOUCAULT, 2009, p.81).

Esta nova geografia não apenas retirava deste homem sua vitalidade, mas sim criava um tipo de loucura jamais visto na Renascença, “alterando rostos familiares na paisagem social a fim de fazer deles figuras bizarras que ninguém reconhecia mais” (FOUCAULT, 2009, p. 81). Eis o sentido positivo da reclusão da loucura, criadora de uma maneira de ser para a loucura – e que encontramos vestígios até os nossos dias. O internamento

[...] aproximou num campo unitário personagens e valores entre os quais as culturas anteriores não tinham percebido nenhuma semelhança. Imperceptivelmente, estabeleceu uma gradação entre eles na direção da loucura, preparando uma experiência – a nossa – onde se farão notar como já integrados ao domínio pertencente à alienação mental. A fim de que essa aproximação fosse feita, foi necessária toda uma reorganização do mundo ético, novas linhas de divisão entre o bem e o mal,

o reconhecido e o condenado, e o estabelecimento de novas normas na integração social (FOUCAULT, 2009, p. 83).

Nessa direção, o internamento foi apenas o resultado de todo um grande movimento cultural. Para naturalizá-los na experiência da era clássica, foi necessário uma transformação nas relações entre loucura e os domínios da ética: se enquanto Descartes fundava uma filosofia racional distante dos sonhos, erros e desvarios, propícia a uma forma de saber universal, a incipiente burguesia buscava cada vez mais mão de obra para edificar a sua própria dominação econômica e política: perambular ociosamente pela cidade cada vez mais tornava-se algo imoral para a nova ordem, algo cada vez mais a ser controlado; aos poucos, trabalhar (nas novas fábricas, construção civil, etc.) constituía-se como uma exigência ética. O internamento aparece neste período para retirar das ruas os e as indesejadas (vagabundos, libertinos, loucos). “A prática do internamento designa uma nova reação à miséria, um novo patético – de modo mais amplo, um outro relacionamento do homem com aquilo que pode haver de inumano em sua existência”, afirma Foucault (2009, p. 56).

Econômica, moral, ética: a loucura era cercada, para fora do pensamento – e assim permanecerá, sob aprimorados dispositivos, até a modernidade. A Descartes coube o papel de fundamentá-la nos domínios da filosofia racional: considerado o fundador do pensamento moderno legou-nos não apenas uma filosofia, mas uma proposta de civilização (LEOPOLDO E SILVA, 1993; GRANGER, 1979). Há três séculos, suas concepções de homem e de mundo ainda direcionam nossas relações com a filosofia, a ciência e a técnica. Cartesianismo: uma grande árvore dos modos de conhecer na modernidade.

Para limpar o terreno para uma ciência universal, que por sua vez dará suporte à nova organização social burguesa emergente, foi imprescindível uma filosofia e um método que rejeitasse a diferença, o conflito, a multiplicidade. Descartes assim afasta a tragédia, a divergência de opiniões, a dúvida, a loucura. Para construir a ciência moderna é necessário a verdade, em dimensão universal²⁶. Quem opera

²⁶ “Descartes observa [...] a desencorajadora diversidade de opiniões que reina na filosofia, na qual não há uma só questão que não seja objeto de discussão e sobre a qual não haja pelo menos duas opiniões diferentes, apesar de que só possa haver *uma verdade*. Isso se torna mais grave se pensamos a filosofia como fundamento das ciências, já que a pouca firmeza dos fundamentos acarreta

fora dela sofrerá algum tipo de sanção – e isso nada mais é que um projeto de civilização. A verdade não está no corpo, a verdade é universal, e não meramente subjetiva: “[a] unidade e a objetividade da verdade – seu caráter *absoluto* – exigem que a subjetividade possua um alcance universal, devendo ser, portanto, um autêntico fundamento inquestionado”. (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p.35).

3.3. O poder psiquiátrico

As premissas cartesianas, inscritas na tradição cultural e histórica do ocidente, contornam nossa subjetividade e os discursos psi até os nossos dias (PRADO FILHO & MARTINS, 2007). Talvez por isso Foucault tenha dado tanta importância a este período. Para ele, a era clássica, ignorada ou mal conhecida há séculos, afirmava, teria começado a apreender a verdade da loucura

[...] de modo obscuro, como desorganização familiar, desordem social, perigo para o Estado. E aos poucos esta primeira percepção se teria organizado, e finalmente aperfeiçoado, numa consciência médica que teria formulado como doença da natureza aquilo que até então era reconhecido apenas como mal-estar da sociedade (FOUCAULT, 2009, p. 80).

A consciência médica que Foucault fala foi aparecer apenas na passagem do século XVIII para o XIX, com a constituição de um discurso e poder psiquiátrico. O próprio Foucault, à época de sua *História da loucura*, não pôde perceber a constituição de um poder psiquiátrico, apenas intuí-lo²⁷. Todavia, foi preciso pouco mais de dez anos para Foucault esmiuçar a formação, as características, e os efeitos deste poder psiquiátrico, apresentados no curso *O poder psiquiátrico*, de 1973 e 74, oferecido em sua cátedra no Collège de France (FOUCAULT, 2006b).

naturalmente a fragilidade dos resultados alcançados em tudo aquilo que deles depende”. (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 27).

²⁷ Numa passagem, já no final do livro, coloca: “À medida que o positivismo se impõe à medicina e à psiquiatria, singularmente essa prática torna-se mais obscura, o poder do psiquiatra mais milagroso e o par médico-doente mergulha ainda mais num mundo estranho. Aos olhos do doente, o médico torna-se taumaturgo; a autoridade que ele emprestava da ordem, da moral, da família, parece ser por ele retirada, agora, dele mesmo” (FOUCAULT, 2009, p. 500-501).

A psiquiatria – respaldada por uma série de outras disciplinas – dá a forma técnica e o entendimento científico que a modernidade faz das doenças mentais²⁸. Enquanto no classicismo o internamento ainda não tinha validade universal, com preceitos claros e objetivos, sem possuir ainda um caráter terapêutico, o trato objetivo à loucura acontece somente na passagem do século XVIII para o XIX com Philippe Pinel, médico francês: em 1793, Pinel é nomeado médico no hospital geral de Bicêtre – uma grande prisão – e aos poucos passa a desacorrentar alguns internos insanos para reinseri-los em outro espaço: o manicômio.

Foucault diz que a violência no trato da loucura não deixará de existir. Acontece que, nesta virada de século em questão, as relações de força e poder começam a se inscrever em um outro regime: não há mais uma força, um mando, uma ordem, uma violência que “representa” a força do poder soberano aplicada em determinados súditos desordeiros; o nascimento do hospital psiquiátrico – bem como da consolidação da profissão de médico psiquiatra e da categoria patológica “doente mental” – aparece sob o regime de um poder disciplinar que é metódico, calculado, estratégico, e a violência, entendida como o exercício físico de uma força irregular, mas não desenfreada, “obedece a todas as disposições de uma espécie de microfísica dos corpos” (FOUCAULT, 2006b, p. 19).

Nova relação de poder na qual está em jogo a submissão de uma vontade (do médico) a outra (do louco). Ao libertar os doentes das masmorras, estabelece-se entre libertador e libertado certa dívida de reconhecimento que para Foucault (2006b, p. 36) será paga de duas maneiras: em primeiro lugar, o libertado saldará sua dívida voluntariamente pela obediência, submissão e sujeição à vontade do libertador, e em segundo lugar, de modo involuntário, na qual o próprio jogo de forças fará com que o doente se cure. A cura se tornará involuntariamente “a maneira pela qual o doente, ou melhor, a doença do doente pagará ao médico o reconhecimento que lhe deve” (FOUCAULT, 2006b, p. 36). Começa a se estabelecer uma nova forma de relação de poder, muito mais fina e minuciosa do que a violência unilateral do rei.

O isolamento do louco no espaço asilar foi fundamental para Pinel e demais médicos da época observar e descrever a sucessão de sintomas, e assim estabelecer regulamentos internos e desenvolver tratamentos

²⁸ Lembro-me de um poema de Artaud (1983, p. 126): “Se não houvesse médicos / nunca haveria doentes, / nem esqueletos dos mortos / doentes para serem esfolados e retalhados / pois a sociedade não começou com os doentes mas sim com os / médicos”.

morais. A partir do início do século XIX, o asilo passará aos poucos a se constituir como o espaço privilegiado, institucionalizado, de manifestação da verdade e cura das doenças mentais: segundo Foucault (2006b, p. 444), ao afastar o louco de tudo aquilo que mascarava, alimentava, provocava sua doença, o asilo possibilita as condições para o aparecimento da verdade da doença mental e, mais do que isso, o asilo aparecia como um lugar de enfrentamento. Vejamos um pouco, rapidamente.

Para Foucault (2006b, p. 217), o poder psiquiátrico desde os seus primórdios funciona, antes de qualquer finalidade terapêutica, como um regime, uma certa maneira de gerir, administrar, regular a vida; regime que luta contra alguma coisa que é a loucura, concebida como vontade ilimitada, desregrada. Interessante lembrar que para a experiência do século XIX, loucura não era mais simplesmente algo da ordem do erro ou do sonho, mas era paixão desregulada, distúrbio da maneira de querer, sentir, experimentar e perceber o mundo, por isso, até mesmo nos casos de delírio, por existir a vontade de crer que ele é real e de afirmá-lo, haverá a necessidade de intervir e regular também tal vontade. Ao longo de todo o seu desenrolar, a luta “vontade reta” x “vontade desregrada” percorrerá o regime psiquiátrico (FOUCAULT, 2006b, p. 217-8).

Mas para que uma intervenção psiquiátrica? Qual a sua função? O poder psiquiátrico tem como “direção” dar à realidade um poder coativo. Isso para Foucault tem dois aspectos: 1) fazer funcionar a realidade como poder, torná-la inevitável, impositiva, “dar à realidade esse suplemento de vigor que lhe permite alcançar a loucura, ou esse suplemento de distância que vai lhe permitir atingir até mesmo esses indivíduos que fogem dela ou dela se desviam, e que são os loucos” (FOUCAULT, 2006b, p. 218-9); 2) ao mesmo tempo, legitimar o poder que se exerce no interior do asilo como sendo simplesmente o poder da própria realidade. O poder intra-asilar se justifica em nome da própria realidade. O asilo, nesse sentido, mesmo fechado, isolado, distante de interferências da família, por exemplo, ao mesmo tempo em seu interior deve reproduzir a realidade: as edificações precisam se parecer com as casas ou quartos comuns, as relações entre os internos precisam simular relações de cidadãos, a obrigação do trabalho tem que ser representada de alguma forma internamente, bem como a organização do tempo e a transmissão de valores morais. Portanto, é necessário o investimento de um regime disciplinar nos corpos – começa, internamente ao hospital, tomar forma um dispositivo psiquiátrico que hoje pode funcionar em qualquer parte extra hospitalar nas sociedades modernas.

Mas o que é que nos tratamentos morais e nas primeiras terapias identificava-se como realidade e se justificava a intervenção psiquiátrica? Foucault (2006b, p. 20) sugere quatro pontos de apoio que sustentam tal realidade e fazem valer a intervenção psiquiátrica: a primeira realidade imposta será a vontade do outro, isto é, o louco sempre estará errado e é preciso confrontá-lo sempre à realidade do outro, a verdadeira realidade, a verdadeira forma de perceber, entender e experimentar o mundo – aparece aqui a submissão a alguém “normal”. A segunda realidade para se impor é a sua própria: o doente é submetido a uma aprendizagem para lembrar ou mesmo ensinar seu nome, seu passado, sua identidade – aparecem assim as anamneses, os interrogatórios, as confissões. A terceira realidade é a própria realidade da doença: isso consiste em impor ao louco a realidade de sua doença, os cuidados necessários, suas limitações, sua dieta, e para isso, precisa-se convencê-lo que está doente, que sofre e que seus desejos são inadmissíveis à realidade. Por fim, a quarta realidade é tentar mostrar ao louco a necessidade real de trabalhar para se alimentar, se vestir, enfim, se sustentar; necessidade de impor a ele a realidade da vida material burguesa, na qual há custos em ser louco e não prover seu sustento. Não à toa, já estamos falando da sociedade industrial do início do século XIX, período em que as relações servis camponesas desapareciam, e os meios de produção concentrava-se nas mãos da classe burguesa nas cidades superpovoadas.

Para Foucault, esses quatro elementos são “espécies de nervuras da realidade, que penetram no asilo” e constituem “os pontos sobre os quais se articula o regime asilar, a partir dos quais se estabelece a tática na luta asilar” (FOUCAULT, 2006b, p. 221). Nessa direção, o poder psiquiátrico se exerce para fazer valer essas realidades como constituintes de uma única realidade possível. O poder psiquiátrico funciona, então, como “tática de sujeição dos corpos numa certa física do poder, como poder de intensificação da realidade, como constituição dos indivíduos ao mesmo tempo receptores e portadores de realidade” (FOUCAULT, 2006b, p.236), disseminando-se por diversas instâncias de saber (pedagogia, criminologia, psicologia) e práticas sociais (no interior da escola, das fábricas, dos exércitos), conferindo, intensificando ainda mais essa realidade mediatizada “psi”.

As terapias giram em torno desses elementos, e aparecem apenas como efeito do regime de gestão e administração de condutas. Nesse sentido, terapias nada mais são que práticas de normalização, ao tentar aplicar técnicas – físicas, químicas, morais – que visam promover o retorno do sujeito desviante à norma, à realidade. Será considerado

curado aquele que admitir esses quatro elementos, ou seja, aquele que reconhecer a lei do outro como superior, que reconhecer a si mesmo novamente, que admitir que seus antigos desejos eram inadmissíveis e que seja capaz – ao menos cognitivamente – de prover seu próprio sustento na economia monetária capitalista. Nestes termos, a cura “será o processo de sujeição física cotidiana, imediata, realizada no asilo” (FOUCAULT, 2006b, p. 222). Se poderia então colocar as terapias psiquiátricas como um plano, um procedimento tático, uma estratégia de dominação, submissão, neutralização, controle, para uma finalidade moral, normalizadora que são de grande importância para compreender o poder psiquiátrico até os dias de hoje (FOUCAULT, 2006b, p.180).

Enfim, o poder psiquiátrico, antes de qualquer função terapêutica, de qualquer “progresso científico” ou antes mesmo de qualquer ímpeto humanizador, responde aos dispositivos disciplinares; é um regime que intensifica a realidade, oferece-lhe um sentido, uma direção, e ao mesmo tempo se serve dessa realidade para se impor, se justificar na luta contra aquilo que é a loucura: vontade desregrada, paixão descontrolada, desejo inadmissível, desordem, caos.

Na relação de poder entre médico e doente mental, exercido sobre uma ignorância, está implicado o direito absoluto da não-loucura sobre a loucura, para a correção de erros e imposição da normalidade sobre a desordem e o desvio. Para Foucault (2006b, p. 452), este poder constitui a loucura como objeto de conhecimento para uma ciência médica, que a garante como patologia, ao mesmo tempo em que o sujeito (o doente), se percebe desqualificado como louco, desprovido de todo poder e dos instrumentos para elaborar qualquer saber relativo à sua doença.

Nesse sentido, pode-se falar aqui em uma “análise do dispositivo psiquiátrico” (LAGRANGE, 2006, p. 475-8) que se articula em torno dos três eixos analíticos de Foucault: o eixo do saber, na medida em que o louco é constituído como objeto de conhecimento pelo psiquiatra, mestre da realidade e da verdade, sua ciência investirá linhas de visibilidade, possibilitando ver e enunciar verdades sobre um corpo normal ou anormal, sobre um comportamento sadio ou doentio, honroso ou vergonhoso.

Há o eixo do poder, uma vez que o psiquiatra tem como ponto de aplicação, em última instância, o corpo do louco, seus modos de se comportar, suas necessidades, seus prazeres, seus desejos, e para isso reparte o espaço asilar, regula seu tempo, isto é, confere ao asilo as disposições de um regime disciplinar; são as linhas duras, os embates de força; por outro lado, nessas lutas, há pontos de instabilidade, focos de

resistência que questionam, subvertem a direção de força (ao menos provisoriamente); são as linhas de ruptura e de fuga.

E o eixo da subjetivação, uma vez que o saber e poder psiquiátrico investe um sujeito, produz a identidade de “doente mental”, e este sujeito precisa se reconhecer doente, reconhecer suas limitações e se apropriar, interiorizar as normas e as orientações que lhe são impostas.

3.3.1. A persistência do poder psiquiátrico

Considero ainda muito atuais essas questões trazidas por Foucault no início da década de 1970. Ainda existe uma ordem psiquiátrica que direciona a vontade de perceber e conhecer aquilo que é norma ou desvio, real ou irreal. Mesma ordem que continua agindo sobre corpos, minuciosamente nos gestos, comportamentos, pensamentos, sentimentos; mesma ordem que ainda promove terapias e tratamentos – agora químicos e “humanizados” – para “curar” alguém de alguma coisa se diz que é “doença”. Vemos terapias que se por um lado cada vez mais deixam de agredir fisicamente o louco, por outro o deixam babando, inerte, sem vida. Enfim, é a mesma ordem na qual em larga escala se ativa para se reconhecer e identificar o outro como ser normal ou anormal; mesma ordem que se convoca para validar ou invalidar uma ação, uma fala, um olhar, um crime.

Entendo que ao longo do século XX aconteceram várias crises que ora abalaram, ora reorganizaram a psiquiatria, porém, nenhuma delas questionou a autoridade médica, apenas deslocando o modo de produção da verdade de seu objeto, a loucura. Dessa forma, roubando um termo de Sandra Caponi (2009), entendo que o poder psiquiátrico ainda *persiste*. Se de um lado não se aprisiona fisicamente num asilo, se aprisiona quimicamente com remédios – ou mesmo culturalmente, moralmente, sem convidar este “outro da razão”, sempre desqualificado e incapaz, para qualquer interação, a não ser, é claro, para medicar ou julgar.

Tratei rapidamente a seguir de dois rearranjos que considero importante para a crítica da trupe da Utu: a psicofarmacologia e a “despsiquiatrização” dos hospitais.

3.3.1.1. A psicofarmacologia

O aparecimento da psicofarmacologia, a partir da segunda metade do século XX, poderia expressar um destes deslocamentos recentes em

nome de um saber mais exato que atualiza o poder psiquiátrico, como já apontado por Foucault (2006b, p. 449, p. 453).

Neste período, os manicômios começam a deixar de ser o lugar privilegiado da manifestação da doença e da cura; não haverá mais razão em isolar, afastar o louco de tudo aquilo que mascarava a manifestação da verdade da doença e do delírio e trata-lo com terapias já consideradas duvidosas. Mas qual será o novo lugar da manifestação da verdade da loucura? Bem, ao invés da produção teatral da doença no interior do asilo, a sua verdade começará a aparecer em qualquer lugar, basta para isso o louco falar e agir para o psiquiatra conseguir capturar o mais sutil desvio, oferecer-lhe um diagnóstico e, por fim, indicar-lhe algum psicotrópico para a neutralização de seu mal-estar.

As terapias, agora químicas, serão produzidas em laboratórios de alta tecnologia a partir de um conjunto de saberes que enunciam novas verdades para as doenças mentais: é o momento histórico das desregulações hormonais e das alterações nos níveis de neurotransmissores que causam os mais variados tipos de “transtornos mentais”. Tudo isso registrado nos DSM’s (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), o grande catálogo desses transtornos, publicado pela primeira vez em 1952 pela APA (*American Psychiatric Association*) nos Estados Unidos. Em 2013 foi publicado sua quinta e mais recente edição.

As doenças mentais passam a ser capturadas em seu mínimo detalhe, na sua mínima manifestação diária, sem a necessidade do internamento para a sua pura manifestação. Não haverá mais grandes doenças, mas pequenos transtornos; nem haverá mais grandes embates físicos entre uma vontade médica e a vontade desenfreada do insano, mas o próprio paciente – bem paciente, quase morto... – muitas vezes procura seu médico por “vontade própria”, para tomar específicos remédios – e mesmo quando o paciente nem está tão paciente assim, mas agressivo, uma dose de injeção também poderá logo resolver o problema médico, sem muito dispêndio de força física. É o avanço (ou o “milagre”) da ciência, que viabiliza tratamentos mais humanizados!, dirão os partidários da doença. Ou se trata do empobrecimento da experiência, capturada sutilmente em favor de uma pretensa normalidade, poderiam dizer os partidários da vida. O campo enunciativo dos transtornos torna-se dinâmico e passa a abranger uma grande manifestação de desvios sociais. Para Prado Filho & Lemos este redirecionamento estratégico psiquiátrico constitui

[...] uma rede muito mais fina de objetivações e subjetivações, operando aquém de uma zona já demarcada e reconhecida de patologização, difundindo seus efeitos normalizadores e medicalizantes sobre condutas cotidianas de forma mais ampla, sutil e diversificada (PRADO FILHO & LEMOS, 2012b, p. 51).

3.3.1.2. Luta antimanicomial no Brasil

Certamente, a crítica ao modelo hospitalocêntrico também sofreu influências de fora da história do conhecimento psiquiátrico. Refiro-me à antipsiquiatria de Franco Basaglia, Thomas Szasz e David Cooper, por exemplo, que questionam a produção de verdade psiquiátrica a partir de uma crítica social e política²⁹.

A produção de conhecimento antipsiquiátrico influenciara movimentos antimanicomiais em vários países a partir da década de 1960. Porém, mais uma vez, direcionados por uma mentalidade psiquiátrica, esses movimentos não vão muito além da crítica interna aos manicômios, sem questionar as relações de poder e a produção de verdade psiquiátrica. (ANDRANDE, 2012; PRADO FILHO & LEMOS, 2012b).

O movimento de “desinstitucionalização” da psiquiatria no Brasil faz parte de uma ampla militância de profissionais da saúde que surgiu na segunda metade do século XX em vários países da Europa e nos EUA (LOUGON, 2006). Por aqui começará um pouco mais tarde, no mesmo período da redemocratização e da criação do SUS (o Sistema Único de Saúde). Alguns trabalhos (AMARANTE, 1995; ANDRADE, 2012; PRADO FILHO & LEMOS, 2012b) apontam como um marco na luta antimanicomial brasileira o episódio da “crise no DINSAM” (Divisão Nacional de Saúde Mental) em 1978, quando trabalhadores de quatro unidades psiquiátricas do Rio de Janeiro deflagraram uma greve e denunciaram a precariedade das condições de internação e trabalho naqueles hospitais. Posteriormente, teremos vários acontecimentos, reuniões, encontros e organizações importantes para o fortalecimento do movimento antimanicomial brasileiro, nos quais, a partir do artigo de

²⁹ Foucault (2006b, p.448) reconhecia essa influência para a atual psiquiatria: “O conjunto da psiquiatria moderna é atravessado no fundo pela antipsiquiatria, se entendermos por isso tudo o que questiona o papel do psiquiatra outrora encarregado de produzir a verdade da doença no espaço hospitalar”.

Prado Filho e Lemos (2012b) podemos apontar o nascimento do MTSM (Movimento dos Trabalhadores em Saúde Mental) e os Encontros Nacionais do Movimento Antimanicomial no Brasil na década de 1990, culminando em 2001 na promulgação da Lei 10.216/01 que regulamenta as internações psiquiátricas e redireciona o modelo assistencial em saúde mental (BRASIL, 2004a).

Uma Política Nacional de Saúde Mental, apoiada na “Lei Paulo Delgado”³⁰, como também ficou conhecida, viabilizou a implantação e ampliação³¹ de vários dispositivos que cuja finalidade é substituir o hospital psiquiátrico na atenção à saúde mental, dentre eles os Centros de Atenção Psicossociais (CAPS), os Núcleos de Atenção Psicossociais (NAPS), as CERSAM’s (Centro de Referência em Saúde Mental), os Serviços Residenciais Terapêuticos (SRT), o Programa de Volta para Casa (PVC). Marcarei brevemente³² os dois primeiros.

Um CAPS ou NAPS, segundo uma cartilha do Ministério da Saúde,

[...] é um serviço de saúde aberto e comunitário do Sistema Único de Saúde (SUS). Ele é um lugar de referência e tratamento para pessoas que sofrem com transtornos mentais, psicoses, neuroses graves e demais quadros, cuja severidade e/ou persistência justifiquem sua permanência num dispositivo de cuidado intensivo, comunitário, personalizado e promotor de vida.

O objetivo dos CAPS é oferecer atendimento à população de sua área de abrangência, realizando o acompanhamento clínico e a reinserção social dos usuários pelo acesso ao trabalho, lazer, exercício dos direitos civis e fortalecimento dos laços familiares e comunitários. É um serviço de atendimento de saúde mental criado para ser substitutivo às internações em hospitais psiquiátricos” (BRASIL, 2004b, p. 13).

³⁰ Ex-deputado federal pelo estado de Minas Gerais, autor da lei.

³¹ É certo que os CAPS e os NAPS já existiam: o primeiro CAPS foi inaugurado em 1986, na cidade de São Paulo (BRASIL, 2004b, p. 12). Todavia, a lei de 2001 possibilitou sua ampliação e amplo reconhecimento em atenção à saúde mental.

³² Para citar um trabalho que amplia a discussão sobre CAPS e políticas de saúde mental e que me serviu de apoio, cf. SILVA, 2012.

A criação dos CAPS, em seus diferentes tipos³³, pode ser considerado como a medida antimanicomial que mais abrange o território nacional brasileiro e se configura como o principal serviço “substitutivo” aos hospitais psiquiátricos, oferecendo atendimento individual (medicamentoso e/ou psicoterápico) e/ou em grupo, com equipe de trabalho interdisciplinares, às portas abertas, de livre circulação entre usuários e comunidade, como está colocado na portaria nº 336/2002 do Ministério da Saúde (BRASIL, 2002).

As oficinas terapêuticas caíram muito bem nos CAPS por tratar-se “atividades grupais” de “socialização, expressão e inserção social”, como diz a portaria que a regulamenta (BRASIL, 1991). A proposta é de diversificar o tratamento, com atividades físicas, artesanais, além do medicamentoso e psicoterápico, como também na tentativa de “reinserir socialmente” o usuário, com alguma oficina geradora de renda. Todavia, há o desafio de não repetir a lógica manicomial, não obrigar o usuário a participar de uma oficina para poder ganhar o almoço, ou remédio, atestado, qualquer tipo de benefício – ou simplesmente obriga-lo a participar para ter o seu tempo preenchido. Nesse sentido, há também o desafio para que as oficinas não sirvam para transmitir algum valor moral ou reproduzir a hierarquia interna que persiste em muitos CAPS, como apontam Ariadne Cedraz & Magda Dimenstein (2005)³⁴.

3.3.2. Para além da luta antimanicomial

Bem, como já apontado acima, denunciado por diversos pesquisadores e pesquisadoras, a crítica antimanicomial brasileira levou a sério o termo e ficou restrita aos muros dos manicômios. Certamente, crítica necessária e que se justificava pragmaticamente³⁵, mas o que

³³ CAPS I, II e III; CAPSi; CAPSad. Cf. BRASIL, 2004b, p. 19; p. 22.

³⁴ Em pesquisa realizada num CAPS II da cidade de Natal-RN, as pesquisadoras observaram que “[...] valores socialmente legitimados como certos são transmitidos para o usuário como a forma mais adequada de ser e agir. Por exemplo: fala-se sobre sexualidade, enfatizando a heterossexualidade; fala-se sobre casamento, enfatizando a fidelidade; fala-se de autonomia, enfatizando a capacidade de se manter uma casa limpa e organizada” (CEDRAZ & DIMENSTEIN, 2005, p. 316). Ou seja, velho “tratamento moral” do século XIX adaptado para o modelo de assistência e valores hegemônicos do século XXI.

³⁵ Para exemplificar a falência hospitalocêntrica, seus casos de abusos e as mais diversas arbitrariedades cometidas em seu interior, há o trabalho jornalístico-

vemos hoje é modelo psiquiátrico em outros termos: descentrado, seu espaço institucional são os CAPS, as clínicas particulares, os laboratórios, as universidades; e sua verdade, sem o asilo como espaço de manifestação privilegiada, poderá aparecer a qualquer momento no comportamento, no gesto, numa fala estranha, basta para ter alguém para julgar e policiar.

Kleber Prado Filho e Flávia Lemos (2012b, p. 59) tocam ainda em um ponto interessante: o mesmo ato jurídico que decretou o progressivo fechamento dos sanatórios, promoveu a rede de atenção psicossocial. Mas uma lei não muda uma sensibilidade social! É necessário muito mais que uma jurisdição para mudar a maneira pela qual percebemos, experimentamos o mundo. Para ambos:

O movimento antimanicomial brasileiro tem se mostrado antimanicomial no estrito sentido do termo: repousa hoje sobre a conquista legal da derrubada dos muros, sobre o deslocamento do modelo hospitalocêntrico para estratégias de atenção social, sobre a implantação dos serviços substitutivos, mas tropeça na manutenção das cadeias químicas, na reativação do poder psiquiátrico e na atualização das práticas de normalização das condutas cotidianas (PRADO FILHO & LEMOS, 2012b, p. 60).

Vemos os CAPS psiquiatrizados, sejam aqueles dirigidos diretamente por um médico psiquiatra ou por outros profissionais, mas de qualquer forma, se opera a partir de categorias patologizantes, hierárquicas, que demarcam a fronteira entre o normal e desvio. Foucault em suas lições sobre o poder colocava que não existe *um* dono do poder. Bem, a maneira como se percebe e apreende a loucura hoje, ainda passa pelo crivo do poder psiquiátrico, sem um dono, ninguém o possui, mas se exerce capilarmente, microfisicamente.

Conversando com as “pessoas comuns” nas ruas ou nos ônibus, e até mesmo na faculdade com profissionais ou futuros profissionais de qualquer área do conhecimento que atuam ou atuarão em saúde mental, por vezes acho que nem sequer há a vontade de questionar a produção de verdade psiquiátrica, muito menos vontade de deixar de se reconhecer ou

identificar o outro nas categorias psi³⁶. Parece que é tão confortável ter um ideal de sanidade, um governo para a razão, um limite, um caminho: se o deus cristão está morto, ele não mais ordena nem direciona aquilo que se é, aparecerá a ciência como padrão regulador, direção e remédio, para se corrigir quando alguma coisa sai errado... Existe, certamente, o questionamento aos tratamentos coercitivos e à arbitrariedade médica, mas se de um lado é muito presente essa crítica, por outro se acha muito bom tomar remédio ou propor aos “louquinhos”, “coitadinhos”, alguma atividade infantil.

Quando se faz um diagnóstico e receita um medicamento, se está falando sobre um objeto, representado por algum valor, logo, encontra-se alguma identidade, enquadra-o em alguma categoria inventada pela razão: “um doente mental”, “um depressivo compulsivo”, “pessoa com deficiência” – e muitas vezes ainda ganha um “coitadinho”, “pobrezinho”, “eu tenho dó dele porque ele é doente”. Pensamento que continua tendo como referencial mediador alguma categoria, algum valor, alguma identidade, alguma essência. No contexto de saúde mental, é isso que se vê, quando não um retrocesso maior ainda – como é o caso das internações compulsórias. A luta antimanicomial, ao menos no Brasil, não foi além da reforma asilar e da sua proposta de “humanização” dos tratamentos. Dentro de um CAPS – e fora dele também – não precisa ser psiquiatra para operar seu pensamento a partir das premissas psicopatológicas pois automaticamente já se identifica alguém em alguma patologia.

Nesse sentido, há o desafio de não apenas fechar gradualmente os manicômios como também o de não reproduzir a mentalidade psiquiátrica. Ao frequentar toda semana um CAPS para acompanhar os percursos da trupe, foi possível notar algumas ocasiões em seu espaço um mini manicômio, seja ao presenciar usuários e usuárias dormindo ou sonolentos nos bancos de sua entrada do prédio, quase mortos, ou até mesmo a ausência de outras atividades, paralelas ao atendimento psiquiátrico e psicológico, que possibilitassem novos acontecimentos. Durante minha permanência no grupo de teatro, seus encontros foram a única atividade com regular frequência no CAPS; no restante dos dias da semana não havia muito o que fazer, o que criar, o que inventar³⁷.

³⁶ Ana Paulo Müller de Andrade (2012, p.231-2) mostra-nos com exemplo de campo alguns profissionais trabalhando em torno de categorias psiquiátricas.

³⁷ No bojo desta dificuldade, há a ausência de uma forma de geração de renda fixa. Engano aqui considerar que pequenos acontecimentos, que possibilitem a expansão da vida, está necessariamente separado de condições reais de geração de renda: *Si può fare*, filme de Giulio Manfredonia (2008) concebido a partir da

Enfim, o desafio aqui consiste em despsiquiatrizar a loucura. Peter Pelbart, numa exposição, tocou neste ponto:

Liberar o pensamento dessa racionalidade carcerária é uma tarefa tão urgente quanto libertar nessas sociedades dos manicômios [...]. É preciso desmontar esta racionalidade, é preciso deixar nosso pensamento ser invadido pela desrazão – o que não significa optar pela irracionalidade, que não passa de uma razão camuflada, Razão de Estado, de Raça ou de Religião – mas, de praticar um trânsito com tudo aquilo que os loucos nos sugerem, embora eles mesmos, por estarem imersos nesse funcionamento exclusivo, tenham sido reduzidos a corpos passivos e impotentes (em sua forma manicomial cronificada, os loucos não mais evocam a desrazão, a não ser de longe e residualmente, mas a morte)” (PELBART, 1989, p. 135).

Não se trata apenas de despsiquiatrizar a loucura *apenas* no interior de um CAPS: é necessário combater a lógica manicomial da própria cidade e de nossas relações cotidianas; é o que Pelbart, neste mesmo texto, chama de “manicômio mental”. Kleber Prado Filho e Flávia Lemos (2012b) apontam também o desafio de mudança de sensibilidade e a necessidade de lutas transversais, e não horizontais ou verticais, sempre sob o próprio eixo. Nestes termos, para além da luta por despsiquiatrizar a loucura no interior da rede, há a luta por despsiquiatrizar a própria vida cotidiana. Questão de resistir às malhas mais finas do saber-poder psiquiátrico, impregnadas em nossa percepção e entendimento de mundo. Foucault, numa breve entrevista de 1973 que não encontrei uma versão em português. Diz:

Hoje, o mundo está caminhando para um modelo hospitalar, e o governo adquirindo uma função terapêutica. A função dos dirigentes é de adaptar os

experiência italiana de cooperativas de usuários e usuárias de um serviço de saúde mental, mostra bem as possibilidades de vida que um trabalho coletivo, autogestionado, sem interferência da classe empresarial e da lógica produtivista fabril, pode proporcionar.

indivíduos aos processos de desenvolvimento, segundo uma verdadeira ortopedia social [...]. O mundo é um grande asilo, no qual os governantes são os psicólogos, e as pessoas, os pacientes. A cada dia que passa, o papel desempenhado pelos criminólogos, psiquiatras e todos aqueles que estudam o comportamento mental do homem é maior. É porque o poder político está adquirindo uma nova função, que é a terapêutica³⁸ (FOUCAULT, 1994b, p.433-4).

A trupe, por ínfimo e minúsculo que seja, escancara este problema e resiste a ele: em seus encontros, não há autoridade científica que a todo tempo fornece diagnósticos, receitas ou cuidados, prescrevendo condutas ou guiando ações: o problema da loucura ali já está colocado em outros termos. Um usuário estava ausente há uns dois ou três encontros, quando enfim reaparece e nos diz, antes de começar um ensaio: “Gente, eu estava faltando porque tive crise depressiva”. Outro alguém, com voz amena, coloca: “Mas será que era depressão, cara? Será que não era qualquer outra coisa?”³⁹.

Foucault fala de uma “acontecimentalização”, de uma pesquisa “acontecimentalizada”, e isso tem duas implicações teórico-político: a primeira delas é a ruptura das evidências, isto é, considerar que nada, nenhum saber ou prática é natural, é uma necessidade histórica:

Mostrar que não era ‘tão necessário assim’; não era tão evidente que os loucos fossem reconhecidos como doentes mentais; não era tão evidente que a

³⁸ Tradução livre minha do original: “Aujourd’hui, le monde est en train d’évoluer vers un modele hospitalier, et le gouvernement acquiert une fonction thérapeutique. La fonction des dirigeants est d’adapter les individus au processus de développement, selon une véritable orthopédie sociale [...]. Le monde est un grand asile, où les gouvernant sont les psychologies, et le people, les patients. Avec chaque jour qui passe, le rôle joué par les criminologues, les psychiatres et tous ceux qui étudient le comportement mental de l’homme est plus grand. C’est pourquoi le pouvoir politique est en train d’acquérir une nouvelle fonction, qui est la thérapeutique”.

³⁹ Félix Guattari, num pequeno texto, comentando uma experiência pós-asilar na Bélgica, coloca: “[s]em deixar de admitir a realidade do problema [...], eles se recusam a fornecer álibis ‘científicos’ a problemas psicopatológicos que remetam a questões de vida social, de organização de trabalho, de urbanismo, de métodos escolares...” (GUATTARI, 1981, p. 126).

única coisa a fazer com um delinqüente fosse interná-lo; não era tão evidente que as causas da doença deversem ser buscadas no exame individual do corpo etc. Ruptura das evidências, essas evidências sobre as quais se apóiam nosso saber, nossos consentimentos, nossas práticas. (FOUCAULT, 2006a, p. 339).

A segunda implicação consiste em reencontrar as conexões, os jogos de força, as estratégias que em um dado momento formaram o que se funcionará como evidência, universalidade. Isso nos possibilitará o que Foucault chama de “desmultiplicação causal”. O que isso quer dizer? Basicamente, uma prática (um encarceramento penal, o internamento psiquiátrico) é constituída de múltiplos processos, apoiado, por sua vez, em outras práticas, táticas, estratégias, economias de força. Com isso abre-se a possibilidade de pensar que nada está acabado, pronto, nenhum saber e nenhuma prática é essencial: nem sempre a loucura foi uma doença; nem sempre o internamento existiu, mas passaram a existir por uma série de rupturas. Convite feito para promover outras rupturas, mas sem se apoiar em nenhum saber e prática como natural.

Num contexto de saúde mental, não haveria mais o reconhecimento da patologia; e é importante colocar, nem mesmo a ideia que os loucos são sempre legais, bonzinhos, coitadinhos: há também uma grande chatice, muitas vezes, em forma de narcisismo, outras vezes, em formas inconciliáveis com tudo aquilo que já vimos, percebemos, tocamos e achamos gostoso. Loucos podem fazer coisas que não vamos achar “lindo-maravilhoso”, não vamos achar puro deleite, gozo infinito. Nem tudo será fluxo, paradoxo, aion, hecceidade: ir a campo achando que todo louco é esquivo *também* conforta o pensamento, não o abre ao movimento. Tudo isso cai na imitação, da cópia de um pensamento que procura se identificar, se reconhecer em algo.

Pensar em termos de acontecimento implica também refutarmos o humanismo cristão, difundido em larga escala, nas práticas assistenciais. Projetos “humanizadores” nada mais fazem que assegurar uma identidade de “doente” e promover a infantilização e adaptação de usuários à dita realidade do sofrimento. Perguntado sobre a importância de se tomar partido pelas minorias, Foucault radicaliza:

Se essas lutas são feitas em nome de alguma essência do homem, tal como ela foi constituída no pensamento do século XVIII, eu diria que essas

lutas estão perdidas. Porque elas serão conduzidas em nome do homem abstrato, do homem normal, do homem de boa saúde, que é o precipitado de uma série de poderes. Agora, se quisermos fazer a crítica desses poderes, não se deve efetuar-la em nome de uma ideia do homem construída a partir desses poderes. Quando o marxismo vulgar fala do homem completo, do homem reconciliado com ele mesmo, de que se trata? Do homem normal, do homem equilibrado. Quando se formou a imagem desse homem? A partir de um saber e de um poder psiquiátrico, médico, um poder “normalizador”. Fazer crítica política em nome desse humanismo significa reintroduzir na arma do combate aquilo contra o qual combatemos (FOUCAULT, 2014b).

Necessidade de se desfazer da imagem do humano e conectar-se com os devires; afirmar a vida, na sua diferença. O que mais se vê, sob o signo “humanizador” num serviço de saúde mental é o preenchimento do período de seu funcionamento com oficinas que nada mais fazem que infantilizar, impor valores morais, e consequentemente mais culpa, como tentei colocar anteriormente⁴⁰. Para pensar em termos de diferença não há

⁴⁰ Silvio Yasui e Abilio Costa-Rosa (2008, p. 33) também nos oferecem experiências: “Um sujeito em crise que se recusa a ir à instituição sob pretexto de que lá é lugar de louco; a família que exige internação de um de seus membros em um hospital psiquiátrico, reproduzindo a inércia do hábito já instituído; o morador de rua que incomoda os vizinhos por se encontrar em sofrimento psíquico grave; o usuário que estabelece uma relação de dependência com a instituição. Como resposta da equipe a essas situações, ouvimos com muita frequência as seguintes falas: ‘O usuário não quer vir? Não é mais de nossa responsabilidade, então.’; ‘A família pede internação? Pois que interne.’; ‘Morador de rua? Isso é problema da Assistência Social do município.’; ‘O usuário está em crise no serviço? Chama o psiquiatra para medicar!’; Se o usuário está tendo uma crise no meio da rua, ‘Chama-se a polícia’.

Além das características que já foram apresentadas sobre esse modelo hegemônico, é oportuno apresentar outras características desanimadoramente freqüentes nas ações realizadas em muitos dos Caps: atos norteados por valores e julgamentos morais como ‘Não faça mais isso, fulano. É muito feio!’; ‘Quem não se comportar direito não ganha o ovinho de Páscoa!’; ‘Quem vai acompanhar os usuários? Eles não podem sair sozinhos!’; ‘Que gracinha, nem parece que são doentes mentais!’.

Frases como essas revelam que o sujeito do sofrimento é infantilizado e a atuação da equipe se pauta na ‘correção’ e ‘educação’ de seus comportamentos.

como referencial nenhum ideal pré-concebido de homem, nenhuma ideia pronta que sirva de modelo, de parâmetro, de norteador para se “copiar” e “colar”. Trata-se de um conhecimento imanente à vida, aberto ao que força a pensar, aberto e disposto a jogar com acontecimentos: não será mais possível se reconhecer nos enunciados “ele é louco, interna!”, já um velho paradigma; nem “ele é um doente mental, aqui o Haldol e venha participar [obrigando] de nossas atividades semanais!”. Pensar em termos de diferença é violento pois retira o pensamento de sua zona de conforto: nada se reconhece, nada conforta a razão; não há mais *eu sou*; mas vive-se o acontecimento. Nada que permita “ao saber reencontrar a identidade sob as diversas repetições” mas sim de “fazer jorrar a diferença [...] que sem cessar aparece novamente” (FOUCAULT, 2008a, p. 144) – repetição da diferença, que nunca é a mesma, em cada lugar que emerge e irrompe.

Se quisermos pensar novos valores, a crítica (também) passa nesses termos. No engajamento de um pensamento “acontecimentalizado”, aberto à multiplicidade do tempo, não se encontra mais um “eu” e “você”, nem sequer o “outro” e o diverso, ainda representado, assegurado, sustentado por algum valor “humano”, mas a diferença e seus mundos possíveis. Passa por aí o que aprendi com a trupe da Utu, em sua tentativa de romper as linhas deste dispositivo. Vejamos então algumas pistas de como ela conhece a loucura e elabora uma outra forma de entender o desvio. Em meio a isso, vejamos também algumas pistas de como ela promove, possibilita, novas relações de si para consigo, novas formas de se tornar sujeito – ou de desfazer-se da subjetividade.

Certa vez, um usuário, irritado, afirmou, a respeito do Caps que frequenta: ‘Isto aqui parece uma creche para doido!’”.

“Os maiores acontecimentos – não são as nossas horas mais barulhentas, mas as mais silenciosas. Não em torno de novos barulhos: em torno dos inventores de novos valores, gira o mundo; gira inaudível”.

Friedrich Nietzsche (1994, p. 143)

4. UTU SURU BACO SMICA: MODOS DE CONHECER, MODOS DE SUBJETIVAR

4.1. Introdução

Imbricada num dispositivo psiquiátrico – o CAPS – que reconhece seu objeto de intervenção (linhas de visibilidade), induz um discurso (linhas de enunciação), produz os mais diversificados efeitos sobre ele (linhas de força) e os sujeitos envolvidos se reconhecem em todo o processo (linhas de subjetivação), a trupe da Utu resiste a isso que é dito, produzido, e reconhecido no corpo do louco. Em outras palavras, a trupe da Utu é uma prática de residência ao saber-poder psiquiátrico. Ela resiste à normatividade psi: seu caos criador recusa categorizações psicologizantes, desfaz o jogo do certo e errado científico e recusa as subjetivações, as identidades, os modos hegemônicos de perceber e conhecer a si mesmo como sujeito portador de alguma doença mental.

Se no capítulo 3 tentei percorrer um pouco o que seria o saber-poder psiquiátrico e o dispositivo-CAPS, neste capítulo 4 tentarei mostrar como o grupo rompe com as linhas duras deste dispositivo. Para isso, tentarei percorrer duas linhas de fuga que o grupo traça: uma linha que poderia chamar – despretensiosamente de minha parte – “como o grupo (des)conhece a loucura”, isto é, como o grupo problematiza essa “vontade ilimitada”, como o grupo produz um conhecimento com isso que é chamado de “doença mental”. A pista que segui me foram oferecidas pelo jogo de suas encenações, que não sugere a representação de um texto, de uma vida ou de um mundo, mas em “acontecimentalizá-los”, apenas. A segunda linha de fuga que percorri poderia chamar de “como o grupo singulariza”: se a trupe não reconhece a doença, então em suas práticas não há sujeito patológico, não há sujeição às categorias normatizantes nem práticas de normalização psi. No grupo, há a possibilidade de tornar-

se outro, tornar-se outra, tornar-se qualquer coisa não-importa-o-quê. As singularizações não passam pelas relações subjetivantes psi, mas sim pelos devires animais, devires imperceptíveis, devires loucos. Ambas as linhas estão juntas. Foi possível reconhecê-las, mas não foi possível isolá-las – nem sei se isso é possível.

O problema dessas duas linhas, das relações do sujeito com a verdade foi apontado por Foucault. Volto um pouco aos capítulos anteriores: Foucault não pensa um sujeito com uma historicidade contínua, plenamente constituído, que fala, vive e trabalha a partir de necessidades absolutas, totais, universais. Na história do sujeito há inúmeras rupturas, descontinuidades, clivagens, uma série de relações de força que promove a emergência de múltiplos acontecimentos discursivos ou não que atuam na constituição das subjetividades. Nesse sentido, o sujeito aparece como produto de estratégias discursivas, de relações de poder que o atravessam e compõem as relações sociais nas quais se insere. De uma maneira geral, pode-se dizer que o sujeito não está vinculado à sua verdade segundo uma necessidade transcendental ou um destino fatídico: “o indivíduo-sujeito emerge tão somente no cruzamento entre uma técnica de dominação e uma técnica de si. Ele é a dobra dos processos de subjetivação sobre os procedimentos de sujeição” (GROS, 2010, p. 475). Ao apontar para essa historicidade da subjetividade, abre-se a possibilidade de questionarmos os regimes de verdade e valores que direcionam nossas ações e condutas (RAGO, 2006, p. 11), abre-se a possibilidade de questionar o próprio estatuto do sujeito e a maneira pela qual nos constituímos e somos constituídos. No limite, abre-se a possibilidade de pensarmos e elaborarmos uma outra existência, uma outra prática de cuidados para nós mesmos.

Aparece aqui o problema da ética e das diferentes maneiras pelas quais o sujeito se relaciona consigo e acessa a sua verdade (FOUCAULT, 1997; 2010a). Pode-se dizer que uma “vontade de verdade” ataca a curiosidade de cada época, que age tanto em termos de *objetivação* – reconhecendo, significando, marcando, produzindo uma verdade sobre determinado objeto – como também age em termos de *subjetivação* dos sujeitos – ou seja, faz o sujeito em sua busca pela verdade e conhecimento de si (PRADO FILHO, 2006, p. 73). Na antiguidade e nos primeiros séculos da era cristã, a vontade de verdade assumia formas confessionais, de interiorização: confessava-se as faltas, as culpas, os pecados, as impurezas da carne. A confissão, na ética cristã por exemplo, consistia em um ritual de purificação, de transformação, implicando em um

trabalho de renúncia para acessar à verdade de si mesmo (PRADO FILHO, 2006, p. 75).

Na modernidade, a vontade de verdade se encontra ligada à razão e aos jogos de produção do conhecimento científico. O sujeito moderno, para acessar uma verdade não parte de uma prática ascética, de purificação e reflexiva sobre si mesmo, mas ele é intrinsecamente capaz de acessar a verdade através de sua razão; todavia, de certa forma, não deixa de se reconhecer na verdade produzida por sua razão. Assim, somos sujeitos de uma história da vontade de verdade: o sujeito da ação reta na antiguidade foi substituído pelo sujeito do conhecimento verdadeiro na modernidade.

Se a verdade não está em nosso íntimo, não a atingimos através de uma prática ascética, o sujeito moderno buscará sua verdade pelo conhecimento racional. Para isso, terá como instrumentos a psicologia, a psicanálise, a psiquiatria: se o cristão se espelha nos textos bíblicos, o sujeito moderno busca se reconhecer, se orientar, através dos textos da área “psi”. Não há uma estética espiritual, mas estética da subjetividade na qual está em questão a produção de uma estética bonita em relação ao outro, ter valores flexíveis, ser tolerante, buscar uma personalidade melhor, aprimorar seu perfil⁴¹. As táticas de confissão e verificação, que aparecem nos primeiros anos da cultura cristã, aparecem na modernidade no dia a dia dos consultórios e das clínicas, como aponta Prado Filho (2006, p. 76). Foucault (2006b), quando expõe as práticas terapêuticas do início da psiquiatria (Cf. capítulo 3) está tentando de certo modo mostrar a produção da doença e do doente a partir das relações de força no interior do asilo. Numa sociedade pós-asilar, o problema continuará, porém, o indivíduo vai ao terapeuta, seja numa clínica particular ou em um CAPS, com algum mal-entendido dentro de si para confessar-se e encontrar não apenas um diagnóstico verdadeiro, mas receber um conjunto de prescrições, recomendações e conselhos para aquilo que deverá fazer em sua nova condição de doente mental.

Mas a trupe da Utu tenta se afastar das naturalizações, da história da verdade e da hegemonia do conhecimento científico, fundado no reconhecimento da primazia do sujeito cognoscente – só lhe interessa jogar com os acontecimentos. Parafraseando Frédéric Gros (2010, p. 476),

⁴¹ Trecho elaborado a partir de uma aula do prof. Kleber Prado Filho na disciplina “Subjetividade, Poder e Ética” oferecida no segundo semestre de 2014 para curso de graduação em psicologia da UFSC.

o grupo trabalha com a seguinte hipótese: “[é] na imanência da história que as identidades se constituem. É também ali que elas se desfazem”.

Nada de continuísmos, não há nenhuma essência ou verdade necessária – a história é a história das rupturas. A trupe quer jogar os acontecimentos que correm por fora da grande narrativa da história, quer se tornar digna do que acontece, “extrair alguma coisa alegre e apaixonante no que acontece”⁴² e, no limite, inventar novos valores⁴³: questão ética-política de repensar as nossas práticas e promover novas formas de subjetividade⁴⁴.

Mergulharei em Deleuze para problematizar o que seria um acontecimento. Para isso, é preciso trazer um pouco de sua ruptura com a representação na filosofia, que subordina a diferença em favor da identidade. Entendo que, com Deleuze, tal problematização alcança importantes desdobramentos para se pensar o que se passa num teatro da loucura. Desse modo, também, entendo que não abandono a mesma noção presente nos trabalhos de Foucault e já desenvolvidas um pouco ao longo do capítulo 2, mas ambos se complementam.

4.2. Representação e Acontecimento

A representação: imagem dogmática do pensamento. Preguiçosa. Tem grande dificuldade em lidar com o que lhe afronta, lhe arromba, lhe corta. Quando algo acontece e tem certeza que “vai mal”, quando suas

⁴² “Entre os gritos da dor física e os cantos do sofrimento metafísico, como traçar seu estreito caminho estóico, que consiste em ser digno do que acontece, em extrair alguma coisa alegre e apaixonante no que acontece, um clarão, um encontro, um acontecimento, uma velocidade, um devir?” (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 79)

⁴³ “Os maiores acontecimentos – não são as nossas horas mais barulhentas, mas as mais silenciosas. Não em torno de novos barulhos: em torno dos inventores de novos valores, gira o mundo; gira *inaudível* (NIETZSCHE, 1994, p. 143).

⁴⁴ “Talvez o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos de imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos desse ‘duplo constrangimento’ político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não é tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos libertarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos de promover novas formas de subjetividade através da recusa desse tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos” (FOUCAULT, 2010b, p. 283).

certezas naturais estão ameaçadas, convoca-se a identidade, o juízo, a comparação, o *eu penso, logo existo*. A polícia, a psiquiatria, a pedagogia, a sexologia reconhece esse “perigo”, fazendo a diferença objeto de representação. Diz Deleuze:

O *Eu penso* é o princípio mais geral da representação, isto é, a fonte destes elementos e a unidade de todas as faculdades: eu concebo, eu julgo, eu imagino e me recordo, eu percebo – como os quatro ramos do *Cogito*. E, precisamente sobre estes ramos, é crucificada a diferença [...]; *é sempre em relação a uma identidade concebida, a uma analogia julgada, a uma oposição imaginada, a uma similitude percebida que a diferença se torna objeto de representação* (DELEUZE, 1988, p. 228-9).

As bases da filosofia de Deleuze rompem com a representação e a tradição filosófica metafísica na busca de um pensamento insubmisso que privilegie a diferença. Mas o que seria um pensamento que representa? Bem, um pensamento que representa seria aquele “que privilegia a imagem fundada pela semelhança com a identidade superior da Ideia, em detrimento da imagem sem semelhança, o simulacro” (MACHADO, 2013, p. 126). Platão seria o precursor deste modelo, ao criar esta dualidade entre a cópia e o simulacro: para ele, pensamento verdadeiro é aquele que representa um ideal superior, ou melhor, que faz uma cópia bem fundada, uma imagem dotada de semelhança à Ideia – ou, no mundo cristão, ao Deus; já o simulacro seria a imagem sem semelhança, as más cópias.

Para liberar o pensamento da representação e da oposição platônica, Deleuze encontra em Nietzsche⁴⁵ uma filosofia que privilegia

⁴⁵ Um pouco do “platonismo invertido” de Nietzsche: “A crítica de Nietzsche aos empreendimentos filosóficos centrados na autonomia da subjetividade se faz sob o ponto de vista da desconstituição das ilusões da Lógica e das seduções da Gramática - ilusões e seduções inextrincáveis desses empreendimentos, segundo Nietzsche, desde que mantida a crença fundamental que os anima, a crença nas categorias básicas da Lógica e da Gramática, e, conseqüentemente, a crença na ‘verdade’. Tal crítica compreende, como uma de suas partes mais significativas, uma reflexão tendo por objeto a metafísica cartesiana e se integra, como momento fundamental, ao programa filosófico que Nietzsche retomara a partir dos anos

a diferença, ao invés da identidade (MACHADO, 2009, p. 34; 2013, p. 126-7), propondo, assim, uma nova imagem do pensamento. Nessa nova imagem, na qual “o verdadeiro não é elemento do pensamento” (DELEUZE, 1976, p. 49), Deleuze quer buscar um pensamento imanente à vida, e não encontrar uma verdade transcendental reveladora, essencial para aquilo que supostamente somos⁴⁶. As formas instituídas de conhecimento, de acesso à verdade, por suas pretensões a se opor, medir e a julgar, negam a vida, garantem “leis que a separam do que ela pode, que a poupam de agir e proibem-na de agir, mantendo-a no quadro estreito das reações cientificamente observáveis: mais ou menos como o animal num jardim zoológico” (DELEUZE, 1976, p. 47). Continua:

Em lugar de um conhecimento que se opõe à vida, um pensamento que *afirme* a vida. A vida seria a força ativa do pensamento, e o pensamento seria o poder afirmativo da vida. Ambos iriam no mesmo sentido, encadeando-se e quebrando os limites, seguindo-se passo a passo um ao outro, no esforço de uma criação inaudita. Pensar significa *descobrir, inventar novas possibilidades de vida* (DELEUZE, 1976, p. 48).

A vida, para Deleuze a partir de Nietzsche, “ultrapassa os limites que o conhecimento lhe fixa, mas o pensamento ultrapassa os limites que a vida lhe fixa” (DELEUZE, 1976, p. 48). O pensamento deixa de ser razão, a vida deixa de ser reativa, limitada somente à conservação de sua existência, aos valores e aos ideais cristãos, científicos, burgueses, que, no limite, negam as múltiplas possibilidades de vida, atualizando apenas o presente como possível. Uma vida reativa ignora a criação de possíveis, a criação de novos valores e, diante de um acontecimento, “reage” ou se adapta à situação, ou seja, uma reação conservadora.

1885/1888: a reversão (*Umkehrung*) do platonismo” (GIACÓIA JÚNIOR, 1990, p. 139-40).

⁴⁶ Apoiado no comentário de Daniel Defert (2014, p. 254), colocado também no capítulo 2 deste trabalho, Foucault chegou a este mesmo ponto, em busca de um conhecimento sem Verdade. Todavia, em seu primeiro curso no Collège de France, trabalhou Nietzsche como contraponto a Aristóteles (FOUCAULT, 2014a, p. 205). Defert (Ibidem, p. 253) ainda diz assim deste “banquete Foucault-Deleuze”, como ele mesmo chama: “banquete tão pudico na vida e tão minucioso na leitura recíproca e no lance filosófico que dela resultava para cada um desses dois grandes contemporâneos”.

Deleuze entende que Nietzsche, ao denunciar a suposta boa vontade da filosofia e sua afinidade natural com o Verdadeiro e o Bem, revelou o caráter moral dessa imagem. Com isso, Nietzsche teria empreendido “uma luta contra a Imagem e seus postulados. Ou seja, um embate contra um modelo de pensamento, contra o modelo do que seja pensar, do que seja o pensador, do que deva ser o filósofo”. (PELBART, 1998, p.28).

Para Pelbart, se Deleuze em *Nietzsche e a Filosofia* anuncia uma nova imagem do pensamento, com *Diferença e Repetição* vai mais longe, reivindicando um pensamento sem imagem, isto é, aquele que não obedece a uma imagem prévia do que seja pensar, que não se remete a um modelo transcendente, a um modelo prévio “que orienta e formata, que determinaria de antemão o que significa pensar ou orientar-se no pensamento” (PELBART, 1998, p.29).

Para arrancar o pensamento de sua imagem e conforto é necessário que ele nasça por arrombamento, do fortuito do mundo: “O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia” (DELEUZE, 1988, p. 230). Em outras palavras, neste pensamento sem imagem, é necessário retirá-lo de sua comodidade criando conceitos que o viole, o leve a estranhezas e inimizades: “Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, de uma paixão de pensar” (DELEUZE, 1988, p. 230). O que traduz esse arrombamento, que desfaz a tranquilidade do pensamento, a mesma que nos permite reconhecermos meio às coisas e reconhecer a nós mesmos, é aquilo que Deleuze chama de paradoxo.

Primeiramente, os paradoxos não são meras contradições do real e do possível; paradoxos derivam do impossível. Os paradoxos também não são recreações, pois essas são iniciativas do pensamento, partem dele para alguma finalidade; mas os paradoxos descobrem “o inefável e o impensável, Vazio mental, Aion” (DELEUZE, 2009, p. 77). Escreve Pelbart:

O paradoxo traduz esse arrombamento e violentação, a paixão do encontro fortuito, sua perturbação irresoluta: nem descanso nem conformismo. [...]. O paradoxo é duplamente destrutivo: subverte o bom senso e também o senso comum, as duas formas que constituem

conjuntamente nossa Imagem do pensamento (PELBART, 1998, p. 63).

O bom senso é previsível, tende do mais diferenciado ao menos diferenciado e, por sua sensatez, jamais se furta ao presente vivido. Todavia, através do paradoxo, o pensamento pensa o impossível, corrói a ideia de sentido, subverte a direção da flecha do tempo do bom senso que trabalha em sua direção única das coisas, a sua sensata direção. O paradoxo, assim, coloca em xeque o presente que sustenta o bom sentido e abole a direção única do tempo. Furtando-se ao presente, instalamo-nos na divisão infinita do instante na afirmação dos vários sentidos, “numa temporalidade centrífuga e multilinear” (PELBART, 1998, p. 65).

Ao paradoxo também compete desafiar o senso comum, nossas faculdades de identificação e reconhecimento através da qual um mesmo “Eu” se reconhece num mesmo objeto. Em Deleuze, o senso comum não somente preserva a identidade do sujeito universal de conhecimento como também a do objeto a que se conhece, reencontrando no objeto conhecido os valores já dados pelo presente; trata-se de uma operação de reconhecimento do Mesmo. Diria o próprio Deleuze: “é um só e mesmo eu que percebe, imagina, lembra-se, sabe etc. [...], é o mesmo objeto que eu vejo, cheiro, saboreio, toco, o mesmo que percebo, que imagino e do qual me lembro” (DELEUZE, 2009, p. 80); já o paradoxo, ao sabotar a reconhecimento e seus postulados, dissolve a identidade do sujeito que conhece e, consequentemente, será de uma outra ordem o objeto conhecido:

Ao afirmar *ao mesmo tempo* múltiplos sentidos, várias direções, sua coexistência insuperável, o paradoxo sabota a reconhecimento e seus postulados implícitos, a identidade do sujeito que reconhece, a permanência do objeto reconhecido, a mensuração e limitação das qualidades a ele atribuídas, e reintroduz o devir-louco que a reconhecimento se encarregava de proscrever (PELBART, 1998, p. 65).

Ao corroer a ideia de sentido, o paradoxo desafia uma certa ideia de tempo da qual o sentido depende, em outras palavras, desafia a própria linha cronológica do tempo e a hegemonia do presente, demovendo sua identidade e permanência, consequentemente, promovendo a emergência de outros sentidos e uma outra temporalidade: o tempo do pensamento, o tempo do acontecimento. Como seria este tempo do acontecimento, no

qual seu ponto de partida não é o presente e não roga continuidade homogênea de seu fluxo? Deleuze foi encontrar nos estoicos uma particular maneira de esquivar do privilégio do presente: para os estoicos, na peculiar leitura deleuziana, não existem três momentos no tempo, mas duas leituras simultâneas do tempo: Cronos e Aion. Enquanto o primeiro é o presente – e apenas o presente existe – e contém em si limites, delimitações, mensuração de ciclos, para o segundo não existe presente, apenas passado e futuro subdividindo o instante ao infinito. Este instante, enquanto existência paradoxal, “extraí do presente e dos indivíduos que o ocupam as singularidades, e as projeta sobre o passado e o futuro, nos quais ele subdivide o presente incessantemente” (PELBART, 1998, p. 71). Esta contra efetuação do presente de Aion é o único, para Deleuze, verdadeiramente coextensivo ao acontecimento, seu “momento perverso” (DELEUZE, 2009, p. 173). Portanto, Deleuze dá a Aion

uma estranha autonomia, o faz repousar sobre o paradoxo, imbrica-o com o sentido, faz dele o cerne do acontecimento e quando mal percebemos estamos já em outra paisagem conceitual, com estiramentos temporais, devires-loucos, identidades infinitizadas, e por isso explodidas... (PELBART, 1998, p.69).

Importante ainda colocar, como aponta Zourabichvili, Aion e Cronos não reconduz à dualidade platônico-cristã de eternidade e tempo: “não existe experiência de um para-além do tempo, mas apenas de uma temporalidade trabalhada por Aion, onde a lei de Chronos cessou de reinar” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 12). Portanto, os acontecimentos, como uma cesura, um corte, tempo interrompido para retomar sobre um outro plano, aparecem ao pensamento como o inesperado, foge da hegemonia do tempo, da razão, da percepção⁴⁷.

Pensar é um ato violento pois se vai aos limites da sensibilidade e aos limites do próprio pensar. Foucault (2008d, p. 241), ao homenagear o

⁴⁷ A genealogia de Nietzsche e Foucault não são de outra forma: não há necessidades contínuas e absoluta, existe a irrupção dos acontecimentos que subvertem a flecha do tempo: “É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada” (FOUCAULT, 1979a, p. 28).

amigo, entende que com Deleuze, pela primeira vez chegamos a “uma teoria do pensamento que esteja totalmente desvencilhada do sujeito e objeto. Pensamento-acontecimento tão singular quanto um lance de dados”. Pensamento que não se reconcilia com nada já oferecido: nem com Deus, com o homem; nem com o “eu”, com o “outro”, mas um pensamento aberto aos acontecimentos que produzem novos sentidos e valores:

Uma casa vazia que não é nem para o homem e nem para Deus; singularidades que não são nem da ordem do geral, nem da ordem do individual, nem pessoais, nem universais: tudo isto atravessado por circulações, ecos, acontecimentos que trazem mais sentido e liberdade efetivados com o que nunca sonhou, nem Deus concebeu. Fazer circular a casa vazia e fazer falar as singularidades pré-individuais e não pessoais, em suma, produzir o sentido, é a tarefa de hoje (DELEUZE, 2009, p. 76).

*

Mesmo de maneira bastante introdutória, acredito que até aqui já há alguns elementos da ruptura de Deleuze com a representação, que privilegia a identidade, em favor de uma filosofia da diferença⁴⁸. Entendo que chegamos à diferença através desse “arrombamento”, dessa

⁴⁸ Há uma outra boa passagem de Foucault “comentando” Deleuze, sobre a necessidade desta violência ao pensamento para a filosofia da diferença: “...libertado dessa imagem que o liga à soberania do sujeito (que o ‘assujeita’, no sentido estrito da palavra), o pensamento aparece, ou melhor, se exerce tal como é: mau, paradoxal, surgindo involuntariamente no limite extremo das faculdades dispersas; devendo afastar incessantemente sua estupefante tolice; submisso, obcecado, forçado pela violência dos problemas; sulcado, como por tantos lampejos de ideias distintas (porque aguçadas) e obscuras (porque profundas). Retenhamos cada uma dessas transformações que Deleuze opera no velho decoro filosófico: o bom senso em contra-ortodoxia; o senso comum em tensões e pontos extremos; a conjuração do erro em fascinação pela tolice; o claro e distinto em distinto-obsuro. Retenhamos sobre essa grande subversão dos valores da luz: o pensamento não é mais um olhar aberto sobre formas claras e bem fixadas em sua identidade; ele é gesto, salto, dança, discordância extrema, obscuridade tensa. É o fim da filosofia (a da representação). *Incipit filosofia* (a da diferença)” (FOUCAULT, 2008a, p. 143).

travessura do tempo, do acontecimento que é pensar: pensamento-acontecimento. Se se fizer alguma concessão ao que já está oferecido pela experiência no tempo presente, se adotarmos algum princípio norteador para o conhecimento, estaríamos ainda representando; estaríamos ainda copiando alguma coisa de alguma essência – não estaríamos, assim, produzindo nada de novo. Mas partir de Foucault, Deleuze e Nietzsche, não há pensamento sem violá-lo; não há conhecimento sem esse roubo.

Com essa crítica pode-se problematizar o atual contexto em saúde mental, ao menos no Brasil: que novos valores, que novas formas de conhecer e abordar a loucura estamos hoje produzindo? Parece-me que se não vai mais internar, deverá ser tão exato, tão certo, tão confortável ao pensamento oferecer algum diagnóstico e medicar. Mas o que há de novidade nisso? A estrutura racional, fundada na representação, que viabilizou o asilo permanece produzindo e aplicando psicotrópicos – é a mesma imagem de pensamento, mesma figura de homem desenhada na areia.

Mas existe uma certa trupe de teatro, um grupo de amigos, que busca romper com essa imagem, que busca desfazer esse rosto na areia, quer devir inumano, devir animal, possibilitando cada um de seus integrantes e suas integrantes descobrir e atravessar tal ou qual zona de intensidade do corpo. Para isso oferecerei algumas pistas: as esquizocenias e suas alianças demoníacas, uma ética de não impedir, a alegria, uma política da amizade e a afirmação da vida por uma grande saúde. Trago esses elementos para pensar o modo de conhecer e de subjetivar da trupe – embora sei que poderia oferecer outros tantos.

4.3. Algumas cenas

Rafael, usuário que entrou para o grupo no final de 2013, desafia a ideia de que um ator precisa decorar sua fala. Num certo ensaio, Marquito apresentou-nos uma nova cena: “criei um papel para você, Rafael!”, dizia. Tratava-se de uma “cena-protesto”, como Marquito mesmo propôs ao grupo, criada a partir da violenta ação da tropa de choque no bosque do CFH da UFSC, no dia 25 de março de 2014⁴⁹. Por se referir a uma ação truculenta, burocrática e cotidiana das polícias federais e militares envolvidas no caso, a cena se encaixaria na parte dos camelos – servos obedientes e transportadores dos valores estabelecidos, diria Nietzsche

⁴⁹ Acontecimento de repercussão nacional, gerou revolta para a grande parcela da comunidade acadêmica.

(1994), inspiração da peça. Na cena, Rafael, que está em fila com os camelos, iria dizer: “tem gente que nasce para obedecer”, e fica dando voltas no palco, quando todos os outros camelos, começam a bater o punho no peito, marchar em direção a Rafael dizendo em tom grosso e alto “eu estou só cumprindo ordem, eu estou só cumprindo ordem!” e nesta marcha, intimando como uma tropa de choque, cercam Rafael, o derrubam no chão e o matam. Era essa a proposta. Até uma psicóloga, da Casa de Apoio onde reside, e que o acompanhava naquela tarde me garantiu: “vou anotar a frase e fazê-lo decorar” – ela estava sentada ao meu lado, eu a vi anotando a frase em seu caderno e resolveu me contar de seu plano. Mas eu intervi: “olha, não precisa fazer nada. Lá na hora tudo dá certo!”. Mas ela quis insistir: “mesmo assim vou anotar”.

Em vão.

Rafael, nas três vezes que fez a cena, a elabora de uma forma inusitada: na primeira apresentação, preferiu cantar uma música tradicional gaúcha. O público o acompanhava e batia palmas. Dado uma certa altura de seu musical, Marquito foi até perto dele, soprou baixinho em seu ouvido a frase, e enfim, pronunciou ao público: “Olha gente, o mestre está mandando eu falar e eu vou falar... e eu vou falar: OBEDEÇA! OBEDEEEEEEEÇA!”, abrindo bem boca. Bem, já não era mais a frase “original”.

Em sua segunda apresentação, na “mesma” cena, Rafael sobe ao palco atrasado, estava distraído comendo bolachas, e começa a dar várias voltas no palco dizendo “tem camelo, aí? Tem camelo aí?”, e os camelos-policiais, embora prontos para avançar, não partiam, esperavam a palavra de ordem. Até que Marquito sopra novamente em seu ouvido a palavra “obedeça”, mas Rafael não a repete e diz “ordem! ordem!”. Marquito, prestes a cair em gargalhada, sobe ao palco e insiste na palavra “obedeça” no pé de seu ouvido, e enfim, a cena encaminhou para seu desfecho fatal.

Poderia dizer que Rafael realmente *obedeceu*. Mas não necessariamente: a cena aconteceu cada vez de um modo diferente, independente da vontade de alguém. Nada pode garantir o que é representação teatral ou não; apenas acontecimento: imensa abertura para que o que vier acontecer, aconteceu: iremos jogar com cada nova situação.

Na terceira apresentação de Rafael tivemos uma cena muito bonita, e ao mesmo tempo cruel. Rafael sobe ao palco com uma leve ajuda para não cair. Está visivelmente abatido, mais magro, caminhando a passos lentos – “passos de gueixa”, refere-se Marquito – e babando: era um período que o pessoal da Casa de Apoio que reside não sabia o que fazer com seus questionamentos; e quando um louco “enche muito o saco” no

século XXI qual é a solução imediata? Injeção de Haldol! Em cima deste palco, sua euforia está mais contida. Ao terminar de subi-lo, ergue olhar lá de cima dos poucos metros, talvez centímetros do palco: parece que está avistando algo a perder de vista, um mar ou um deserto. O mestre de cerimônias, o coordenador do grupo, parecia-me que, de alguma forma tocado pelos movimentos e olhar de Rafael, se aproxima e o apresenta: “tem muito camelo que não gosta de você...”. E Rafael dá sequência a cena, dizendo seu “obedeça!” num tom mais baixo e babando, até à sua morte.

Frágil cena.

Nessas encenações questões urgentes são colocadas: vamos continuar tutelando, normatizando, ordenando, identificando, reconhecendo, ou vamos liberar o pensamento para as “diferenças insubmissas”, “que nos atravessam e nos dispersam”? (FOUCAULT, 2008a, p. 144).

*

Essa mesma apresentação, última que presenciei, também foi a mais caótica. Antes de seu início, algo já acontecia: no caminho para o palco, na SEPEX, na praça central da UFSC, encontro o coordenador sentado num gramado e um ou outro estagiário ao seu redor. Estavam preocupados pois a apresentação logo iria começar e havia ainda pouca gente para a encenação. A apresentação neste evento anual da universidade é estratégica para o grupo, pois reúne os grupos de pesquisa e extensão financiados pela pró-reitoria de extensão (a ProEX), como é o caso do grupo da Utu, recebendo algumas bolsas. A preocupação em conseguir reunir o grupo já era manifestada nos e-mails nos dias que antecediam: era um período de duas apresentações muito próximas, uma quarta e a outra na sexta – e estávamos na sexta-feira, o grupo tenderia a se dispersar depois da quarta...

Ali naquela tarde, naquela instante antes da apresentação, parecia-me que estava colocado um instigante jogo ao pensamento, em meio a esse tempo cronológico, que exige, cobra e ordena: colocava-se a preocupação em se apresentar num evento importante para a existência institucional do grupo, ao menos em termos de bolsas, e por outro lado, colocava-se para nós uma outra temporalidade que não responde a esse tipo de exigência e cobrança temporal, um outro tempo que corre por fora dessa grande linha cronológica da história, e que pouco conseguimos apreender a não ser alguns “fiapos de vida”. Mas o grupo respira esses

acontecimentos, quer tornar-se mestre do que lhe acontece! Iríamos forçar, cobrar a apresentação? Ali no instante não tem nada a fazer, a não ser jogar com as forças colocadas. Nada de lamentar as ausências, nem nos intimidar frente um possível corte de bolsas para o ano que vem. Iríamos mergulhar naquilo que se passava e extrair dele alguma coisa bela, algum novo sentido para a vida.

Aos poucos foram chegando mais alguns, e estávamos convictos que subiríamos no palco com o que dispúnhamos. Naquela tarde, passado vários minutos do horário marcado para o início da apresentação, a realizamos com 3 usuários, 1 usuária e vários estagiários e estagiárias. Quando tudo parecia resolvido, com os papéis e as cenas já adaptadas para a nova condição, Gilmar desaparece! E ele faria parte da primeira cena, dos clowns! Tem início um “telefone sem fio”, de ouvido a ouvido na sua busca: “cadê o Gilmar?”, “cadê o Gilmar?”, até que um estagiário interrompeu e sugeriu: “coloca outro no lugar dele! Não dará tempo. Você faz cara?”, apontando para um estagiário, “sim, eu faço”, respondeu. Nosso mais novo ator subiu no palco, alongou um pouco o corpo, preparou o material da cena – uma corda no pescoço! –, o apresentador do evento começou a anunciar o grupo para o público e eis que Gilmar ressurgiu em um dos lados do palco, com o rosto pálido, cabelo molhado penteado para trás e um pouco inquieto. Ele passou do meu lado para subir no palco e ainda perguntei: “o que que deu, cara?”, “fui no banheiro... fico nervoso... tem... tem muita gente”. Foi, também, “por um triz”⁵⁰.

No palco, Luiz roubava o microfone para inventar alguma língua e sambar e comemorar um gol e fazer a vez de locutor de rádio e se declarar de amor pelas moças que transitavam pelos estandes do evento. No final da apresentação, na frente de sete senhoras do grupo da terceira idade que iria apresentar seu musical depois da nossa peça, Luiz dá início ao seu coito no chão gritando “*yes, fuck me, yes, we can!*”. Algumas senhoras dão risadas, outras fecharam os olhos. Teríamos também a Elisa, gritando seus textos sobre boca de lixo, vícios, drogas e morte. Tudo numa tarde de sexta-feira em uma “feira de ciências” de uma universidade pública do país: poucos loucos eram suficientes para transformar aquele espaço, em inundá-lo com alguma vida que lhe escapa. Uma heterotopia, espaço forçosamente outro que suspende, neutraliza ou inverte o conjunto de

⁵⁰ Expressão que aparece em alguns textos de Pelbart nos narra várias cenas frágeis a partir da experiência com a cia. Ueinz: (PELBART, s/d; 2000; 2013).

relações que se encontram por ali designadas, refletidas ou pensadas. (FOUCAULT, 2009, p. 414).

*

Os acontecimentos, do modo como a trupe busca experimentar, são singularidades irreduzíveis à lógica identitária. No grupo não se imita, não se representa um papel, como colocava anteriormente. Mesmo que determinado personagem seja criado previamente por alguém, no instante da encenação, algo ali acontece de raro: uma usuária sobe ao palco muito lentamente, quase sem tirar os pés do chão... parecia que suas pernas estavam travadas, e quase se arrastava para chegar até a cadeira no centro do palco. Senta-se. Procura um ponto fixo para olhar; encontra-o. E sob uma doce cólera inicia as falas de Estamira retiradas do filme homônimo – ou talvez trazidas do filme de sua própria vida: “O *trocadilo*? Sabe o que ele qué? Maltratá, pisá, cegá o cérebro do homem!... Eu não sou comum, *oceis* são comum!”. Nos últimos ensaios, sua performance encantava, mas também preocupava toda trupe após inúmeras ausências. Tentávamos contato pelo celular, não para cobrá-la, mas para saber como ela estava, e nada de notícias; sorridente e encantadora numa semana de ensaio, na seguinte nem sequer conseguiria sair de casa, e assim foi até o dia da apresentação: vivia ela um período na ingrata companhia de muitas vozes que a atormentavam. Ela participou das três primeiras apresentações da peça. Nas duas últimas não esteve presente – o falatório nos ouvidos não dava muita oportunidade para dialogar. O grupo ligava para ela, avisava das apresentações e ensaios, mas não cobrava.

4.4. Um teatro esquizozó

A trupe da Utu Suru Baco Smica é um bando nômade: não se deixa capturar pelos aparelhos e dispositivos. Em outras palavras, poderíamos dizer que o grupo é uma prática de resistência em saúde mental. As resistências aparecem em suas atividades teatrais com aquilo que se poderia chamar de “esquizocenia”, na tentativa de criar um espaço cênico onde não se castra, não se interrompe o processo esquizo que está em curso, o que está acontecendo. Mas as resistências não param em suas cenas: para seus encontros, a trupe forja uma outra espacialidade na qual não há identidades fixas ou especialismos científicos, constituindo um plano de consistência que só comporta linhas de fuga, combatendo cristalizações e reduções a uma estrutura pivotante – a trupe faz rizoma,

n - 1. Enfim, espaço de afirmação da vida em sua singularidade. Neste mergulho espero mostrar seus modos de conhecer e de subjetivar.

4.4.1. Esquizocenias

Não reconhecer nenhum comportamento como doentio, não aprisionar nada do que acontece em alguma categoria da razão, não quer dizer que nada acontece, que ninguém tem nada. Certamente têm: elas estão no CAPS porque alguma coisa acontece em seu corpo, em sua vida, alguma coisa parou de funcionar. Não oferecer “álíbis científicos” (Guattari) não significa ignorar tudo! “O problema não está em identificar certas características evidentes, mas em marcar *doença mental* com o ferro em brasa em toda produção desejante/delirante gerada no tal ‘paranoico’” (LIMA, 2010, p. 149). Em suas cenas, a trupe da Utu tem um nada modesto trabalho: retirar a marca “doença mental” e liberar a produção desejante a partir de um processo esquizo, com todos os riscos que isso pode oferecer. Como ela faz isso? Uma importante pista é seu processo de criação cênica, a esquizocenia. Aqui, a hipótese de Deleuze e Guattari que o inconsciente é uma usina, isto é, produção de novos sentidos e valores – por isso mais próximo de Nietzsche – ao invés de uma representação teatral (Édipo ou Hamlet, como diz Freud), é levado à sério: temos um teatro da loucura que seus atores e atrizes não representam, mas produzem a cada apresentação uma nova peça; em outras palavras, produzem-se a cada peça. Permitindo-se aos acontecimentos, vemos em seus encontros o contágio de devires e novos sentidos para a vida. Mas o que seria um processo esquizo? É importe conceituar.

4.4.1.1. O esquizo e as máquinas

O passeio esquizo será uma cena bem melhor que “o neurótico deitado no divã” – ou num leito de hospital: “um pouco de ar livre, uma relação com o fora” (DELEUZE & GUATTARI, 2001, p. 12). Darei um exemplo.

Dois modos de ir à praia. Levanta-se cedo, pega um congestionamento ou não, chega à areia, passa um pouco de filtro solar pelo corpo, estende a canga e deita-se para “pegar um bronze”: ótimo momento de distrair, espairar a cabeça da estressante rotina e também boa oportunidade para produzir vitamina D, que segundo o médico que viu na TV, é a vitamina produzida pelo próprio corpo quando está exposto

ao sol e, dentre outras funções, ajuda a prevenir a depressão. Mesmo nunca diagnosticado como “depressivo”, nossa personagem fictícia, porém real, se reconhece naquilo dito sobre o corpo e para precaver-se do risco de adoecer – como alguns amigos e familiares já adoeceram, se recorda – busca para si o ideal de saúde (física e mental) e bem-estar.

Tudo sairia perfeito, conforme está fotografado nas capas de revista de viagens e naquilo que dizem sobre saúde – a *sua* saúde – se não fosse uma grande nuvem cinza carregada de chuva que se aproxima da praia. Poxa vida, justo hoje, justo agora, no final de semana! Incapaz de lidar com os acontecimentos, esbraveja, mas volta para casa já idealizando a próxima oportunidade.

Neste fetichizado passeio, tudo está pronto para ser consumido: o filtro solar, a canga, a areia, o mar, o sol, o céu, e até mesmo o deitar e o distrair-se – e quando isso não é possível do jeito que gostaria, resta a triste resignação.

Outro modo bem diferente deste é o esquizo: pouco importa o que é falado, pouco importa o que é dito, ele não se reconhece naquilo; ele vive uma relação de amizade com o fora, com os cosmos. A areia, o mar, a luz solar são coextensivos ao seu corpo, já podem fazer parte dele da melhor maneira que encontrar: “O presidente Schreber tem os raios do céu no cu. *Ânus solar*. E estejam certos que isso funciona. O presidente Schreber sente algo, produz algo, e é capaz de fazer a teoria disso. Algo se produz: efeitos de máquina e não de metáforas” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 11). O esquizo coloca-se aquém da distinção homem-natureza,

aquém de todas as marcações que tal distinção condiciona. Ele não vive a natureza como natureza, mas como processo de produção. Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas. Há em toda parte máquinas produtoras ou desejantes, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 12).

Acontece que tudo é máquina, tudo compõe máquina, elas estão em toda parte e sempre uma se acopla, se conecta a outra, como uma boca e o seio, o banco da bicicleta e o ânus: “[u]ma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta. O seio é uma

máquina que produz leite, e a boca, uma máquina acoplada a ela” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 11). No acoplamento, sempre uma produz um fluxo e a outra que lhe está conectada o extrai. Estas duas máquinas, acopladas, formam uma série binária que foge para todos lados, produz novas máquinas das mais diversas formas: “domínio das sínteses livres onde tudo é possível” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 76).

Mas não se trata de dialética e sínteses totais, pois não há uma contradição conflitante entre as máquinas desejantes e que, para a resolução do conflito, uma síntese total e universal passará a ser inevitável. Na produção desejante também não há teleologia, não se concebe uma finalidade no início da produção. A produção esquizo está mais próximo da produção do “selvagem” *bricoleur*, estudado por Claude Lévi-Strauss⁵¹, em sua capacidade de introduzir “fragmentos em fragmentações sempre novas; donde decorre uma indiferença do produzir e do produto, do conjunto instrumental e do conjunto a ser realizado” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 18). É uma característica das máquinas desejantes inserir o produzir no produto, produzir sempre o produzir. Produção, aqui, é experimentação; nada de representar um projeto.

As máquinas desejantes inserem o produzir no produto, produzir sempre o produzir: elas experimentam, justapõem, recortam, colam, jogam, uma vez que, se isso for interessante e viável, seus corpos-máquina podem se conectar com outros corpos-máquinas para compor um novo produto, um novo objeto. No limite de uma determinada

⁵¹ O *bricoleur* e seu eterno arranjar-se: “O *bricoleur* está apto a executar um grande número de tarefas diversificadas, porém, ao contrário do engenheiro, não subordina nenhuma delas à obtenção de matérias-primas e de utensílios concebidos e procurados na medida de seu projeto: seu universo instrumental é fechado, e a regra de seu jogo é sempre arranjar-se com os ‘meios-limites’, isto é, um conjunto sempre finito de utensílios e de materiais bastante heteróclitos, porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento nem com nenhum projeto particular mas é o *resultado contingente de todas as oportunidades que se apresentaram para renovar e enriquecer o estoque* ou para mantê-lo com os resíduos de construções e destruições anteriores. O conjunto de meios do *bricoleur* não é, portanto, definível por um projeto (o que suporia, aliás, como com o engenheiro, a existência tanto de conjuntos instrumentais quanto de tipos de projeto, pelo menos em teoria); ele se define apenas por sua instrumentalidade e, para empregar a própria linguagem do *bricoleur*, porque os elementos são recolhidos ou conservados em função do princípio de que ‘isso sempre pode servir’” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 32-33) [Grifos meus, exceto para *bricoleur*].

realidade presente, a bricolagem para o esquizo é a sua arte, é seu modo de conhecer: experimentação do fora. Não há necessariamente uma intenção bem formulada, um método tranquilo, seguro e eficaz para suas realizações, mas a cada novo produto, uma nova experimentação. Produção desejanste que não copia e não representa: cada produção é única, singular. Não haverá, assim, repetição do mesmo, mas da diferença.

Todavia, essa produção desejanste é esmagada quando submetida às exigências da representação e aos seus jogos de dominação. Nesse ponto, com a descoberta de um inconsciente maquínico ou produtivo, há a confrontação direta entre a maquinaria social e as máquinas desejanstes: as primeiras formam grandes estruturas – Édipo (castração), a família (proibições, valores morais), o capital (exploração e alienação da força produtiva), o estado (tutela, governo) – para o controle e territorialização das livres associações, dos nomadismos e conexões plurívocas das segundas, tentando fechá-las numa univocidade, amarrá-las em significantes.

Deleuze e Guattari encontram investimentos sociais segregativos e outros nomádicos, que funcionam como dois polos do delírio: um polo esquizo e outro paranoico. O primeiro é um processo, amplia as potências, predominam forças ativas e segue linhas de fuga; o segundo é a interrupção do processo, imposição de forças reativas, fascistóides, investe e sobreinveste a formação de uma soberania central (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 185 e p.366; LIMA, 2010, p. 26). A psiquiatria – como também a psicanálise, segundo a dupla francesa – não percebem estes dois polos do delírio, pois reduz tudo o que acontece com o suposto doente à psicopatologia. Para Deleuze e Guattari (1992, p. 28), “o fundo esquizofrênico do delírio, a linha ‘esquizofrenia’ que traça um desenho não familiar” escapa completamente às demarcações e categorizações patológicas. Entretanto, é importante aqui colocar que não deve se confundir o “processo esquizofrênico” com a “produção de um esquizofrênico” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 503). Lembra o professor Marcos Eduardo Rocha Lima (2010, p. 27), o “esquizofrênico-entidade é alguém que tentou algo, mas fracassou: o processo foi interrompido pela edipianização, pela psiquiatrização”. Ou nas palavras da dupla francesa:

Nós distinguimos a esquizofrenia enquanto processo e a produção do esquizo como entidade clínica boa para o hospital. O esquizo do hospital é alguém que tentou alguma coisa e que falhou,

desmoronou. Afirmamos que há um processo esquizo, de descodificação e de desterritorialização, que só a atividade revolucionária impede de virar produção de esquizofrenia” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 35-6).

Com essas formulações, Deleuze e Guattari pretendem liberar a produção desejante para longe dos signos dominantes das maquinarias sociais: liberar para o fora – sem busca de “eu” interior verdadeiro –, e a criação de novos valores e possíveis e para a vida. Se Foucault leu *O Anti-Édipo* como um combate a “todas as formas de fascismo, desde aquelas, colossais, que nos circundam e nos comprimem, até as formas pequenas que fazem a amarga tirania de nossas vidas cotidianas” (FOUCAULT, 1991, p. 84), entendo por “liberar a produção desejante” o combate a todo tipo de fascismo que busca dar forma, reduzir a qualquer identidade e categoria o devir, interromper a criação de novos valores, obstruir as linhas de fuga. Resistência micropolítica (ao nível molecular) pois se combate ponto por ponto aonde uma instituição fascistóide, um foco de poder busca se cristalizar. Entendo que a trupe Utu Suru Baco Smica respira esses ares revolucionários⁵².

4.4.1.2. Alianças demoníacas

Vida em cena. Gostaria de falar com as criações do grupo e os modos de (des)subjeterar que eles possibilitam. Poderia começar com o livro-ensaio do próprio Marquito, o coordenador do grupo. Num certo trecho, ele diz:

O inesperado, o disparate, a ruptura de sentido não são erros a se corrigir, mas contribuições vitais para a elaboração do roteiro e para que os ensaios e apresentações sejam, na medida do possível, acontecimentos imprevisíveis. O imprevisto esquizo é uma ‘faísca autopoietica’ que reacende ou intensifica um campo de imanência, de imantação, um corpo sem órgãos (LIMA, 2010, p. 68).

⁵² Certa ocasião, em sua casa, perguntei a Marquito se ele concordaria comigo que o teatro da trupe é micropolítico. Ele respondeu: “é tão político quanto uma criança gargalhando no mar”.

Peter Pelbart (2003; s/d) e também Marquito, a partir das reflexões do diretor Sérgio Penna, tentam pensar uma “esquizocenia”, a interface teatro/loucura. Vou com os escritos de Marquito, falando de uma passagem da *Utu* nos anos 2007/08:

Início da peça *Como Currrraar a Loucurrrra*: o mestre maori começa a gritar palavras estranhas, nascidas ali mesmo. Olho para Fernando Auacatepe, o mestre maori, e me admiro mais uma vez com sua capacidade de entrar em transe em segundos. Ele vira bicho selvagem, neandertal instantâneo, sem esforço, sem representar o ‘ser primitivo’. Ele grita suas glossolalias e termina com a língua saltando para fora. É o sinal. O grupo de maoris postado frente ao mestre, responde ao chamado com suas línguas brotando das bocas e uma dança guerreira começa. As mãos brandem lanças imagináras, as línguas saem e entrarm, as pernas se movem em arco até os pés golpear o chão, gerando um troar rítmico que contagia a todos. [...]. O ‘rito maori’, descrito acima, é um exemplo evidente de nossa sintonia com o teatro da crueldade: a busca de uma linguagem física; o rito como máquina de guerra; a importância da respiração; a força da entonação (no mestre ‘maori’), que faz sons inventados na hora virarem magicamente glossolalias, signos esotéricos... O poder de contágio desse rito, que tornou-se o símbolo do nosso grupo, é impressionante: não foram poucas as vezes que espectadores fascinados começavam também a escancarar e recolher a língua, atraídos pela intensidade e alegria do corpo sem órgãos criado pelos ‘maori’. Língua (menor) literalmente feita com a língua (e todo o corpo) (LIMA, 2010, p. 70-1).

Dois elementos interessantes aqui – prossigo com o texto de Lima. O primeiro deles é a (ins)piração para o nome esquizo do grupo: a cena do “rito maori” é uma livre interpretação de um filme neozelandês chamando *Utu*, de Geoff Murphy (1983). A partir daí aparece um dos nomes do grupo. Também deixarei Marquito contar:

A escolha do nome foi realizada por meio de uma votação com presença de todos os integrantes (naquele momento). Entre os nomes sugeridos, ‘Utu’ e ‘Suruba Cósmica’ eram os mais votados. Foi então que o Anderson, um estagiário de psicologia com um grande talento para o teatro e para o nomadismo esquivo, gritou em um brado solene: ‘Se Freud explica, só Baco smica!’ A gargalhada geral mostrou que o nome estava escolhido: Utu Suru Baco Smica” (LIMA, 2010, p. 71-2, n.64).

Embora a trupe, da maneira que a encontrei, não se importa muito com seus nomes, ela possui dois “nomes de batismo”. Nos projetos de bolsa e financiamento e em algumas chamadas para suas apresentações aparece o nome “Grupo de Teatro, Cinema e Terapia para Usuários do CAPS”. Já na tese de doutoramento de seu coordenador e também em uma única chamada para uma de suas apresentações que estive presente, aparece o nome “Utu Suru Baco Smica”. Para apresentação que saiu este segundo nome, o UFSCTOCK, evento de arte independente organizado pelos próprios alunos e alunas da UFSC, aconteceu que um integrante do grupo, o agenciador desta apresentação, enviou um e-mail na lista perguntando qual o nome do grupo para sair na programação, publicada na página virtual do evento. Marquito respondeu “Utu Suru Baco Smica”.

Enquanto o primeiro nome é um composto de palavras que aparecem no dicionário (língua dominante), o segundo pode ser ilegível, ou sugerir trocadilhos e brincadeiras com a língua⁵³. Pode ser um nome aparentemente sem sentido, mas trupe e eu preferimos falar de *não-senso*: “o não-senso é ao mesmo tempo o que não tem sentido, mas que, como tal, opõe-se à ausência de sentido” (DELEUZE, 2009, p. 74). Por isso, sentido certamente há, mas ausente de significações e das exigências da gramática.

O outro elemento é a interessante leitura que Marquito faz de Artaud: na reelaboração da cena do “rito maori”, a trupe não estava com o Artaud em sua “fase mitômana”, a procura de uma verdade transcendental, de uma verdade interior perdida, revelada através de um

⁵³ Pode-se perceber apenas o “Baco”, nome alternativo à Dioniso, deus grego, adotado pelos romanos. Baco ou Dioniso é o deus do vinho, da embriedade e dos excessos. Com “Suru Baco Smica”, pode-se encontrar a expressão **Suruba Cósmica**.

mito primitivo, mas com o “Artaud esquizo”, que não reencontra, mas cria verdades, produz novos sentidos para si:

[a]penas roubamos certos elementos de um ritual guerreiro dos maoris (reinventado pelo cinema), por havermos percebido seu potencial para a constituição de um corpo sem órgãos, um campo de imantação (como diz Pelbart), uma língua-menor. Um campo de imanência onde ao desejo não falta nada, diria Deleuze (LIMA, 2010, p. 72).

Criar verdades, aqui, nada tem a ver também com uma nova descoberta científica, mas na invenção de novos espaços (linhas de fuga) e possibilidades para nós mesmos, sempre transitórias. Artaud, por exemplo, descobriu seu corpo sem órgãos “lá onde ele estava, sem forma e sem figura”, corpo que não é uma projeção: “nada tem a ver com o corpo próprio ou com uma imagem do corpo. É o corpo sem imagem” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 20). Corpo sem órgãos: uma experimentação que substitui toda interpretação, o ideal transcendente e a organização do corpo; é nele que se passam os devires, as micropercepções, as individuações sem sujeito (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 28).

Esse espaço cênico, este campo de imanência, pode funcionar como “um canteiro de obras a céu aberto”, no qual há “subjetividades em obra em meio a obra coletiva”, diria Pelbart (2003, p. 105). No teatro da loucura ou esquizocenia, “o ator é coator da peça e autor de si mesmo” (LIMA, 2010, p. 67). Isso não passa pela identificação que um ator ou atriz teria com determinado papel, criado por um roteirista e oferecido pelo diretor: mesmo havendo um papel pré-concebido, em cena, cada um e cada uma, elabora-a da maneira que quiser, da maneira que puder. Na trupe da Utu, um exemplo seria as cenas de Rafael, todas diferentes.

Ao contrário de se prender a um texto, ou melhor ainda, ao contrário de julgar, identificar um sintoma patológico e enclausurar o “doente” num hospício ou neutralizá-lo com medicação, este tipo de teatro oferece autonomia ao ator e atriz para reinventar o papel e ele próprio na peça, distantes de imposições e normalizações – ao menos vindo de alguém presente. Luiz pula pelas paredes: acreditamos que ele pode devir-animal. Luiz interrompe um ensaio ou apresentação para simular relações sexuais e gritar *fuck me!*, não vi ninguém do grupo repreende-lo por isso, muito pelo contrário, rimos muito – mas não rimos dele, não rimos dele por fazer *isso*, rimos de uma cultura pudica, bem

como nos alegramos por seu despudor e pela sinceridade com que move seu corpo, sem se medir se isso é moral ou imoral.

A “matéria-prima” desse trabalho teatral é a subjetividade singular dos atores e das atrizes (PELBART, s/d, p. 56). Assim, o que está em cena

é uma maneira de perceber, de sentir, de vestir-se, de mover-se, de falar, de pensar, mas também uma maneira de representar sem representar, de associar dissociando, de viver e de morrer, de estar no palco e sentir-se em casa simultaneamente, nessa presença precária, a um só tempo plúmbea e impalpável, que leva tudo extremamente a sério e ao mesmo tempo ‘não está nem aí’ (PELBART, s/d, p. 61).

“Não está nem aí”, como nosso ator que na hora da apresentação resolve tomar um café na cantina. Mas é claro que dará tempo de tomar um café! O grupo que espere, ou coloquem outro no meu lugar!, poderia bem objetar. Vou também com Pelbart: num contexto marcado por dispositivos de controle da vida (biopoder) cada vez mais finos, invisíveis, pequenas modalidades de resistência proliferam de inusitadas maneiras: “uma delas consiste em pôr literalmente a *vida* em cena [...], a vida em estado de variação, modos ‘menores’ de viver que habitam nossos modos maiores e que no palco ganham visibilidade cênica, legitimidade estética e consistência existencial” (PELBART, s/d, p. 62).

*

Das três metamorfoses. *O camelo, o leão, a criança e o trocadilo*⁵⁴ foi a peça que compuseram neste período. Tentarei mostrar a parábola de Nietzsche das três metamorfoses segundo a Utu⁵⁵:

Um prólogo: um clown spinozista adentra em cena segurando uma corda. Vê que ela tem um laço na ponta e decide colocá-la no pescoço. Mas antes de fazer qualquer outra coisa, tenta segui-la até o seu final e

⁵⁴ Nas referências há os links dos vídeos para se assistir na internet.

⁵⁵ Sem receios em oferecer uma leitura para a peça. Ora, o que é tudo isso que escrevo senão uma leitura minha? Aliás, pode-se encontrar algum estagiário ou alguma estagiária que considere o grupo como “arte-terapia” ou garanta que o grupo responde satisfatoriamente aos projetos de humanização em saúde mental – e ele ou ela não estará errado por isso. Porém, vai ficando claro que *não* vejo suas práticas por este viés.

começa a puxá-la: puxa, puxa, faz força e vem com ela um outro clown, que também estava com a outra extremidade da corda no pescoço. A surpresa do encontro parece ser grande: ambos retiram a corda do corpo e passam a experimentar movimentos um com o outro, numa troca de gestos, até se abraçarem alegremente.

Os camelos: ruflam os tambores, entra uma população de camelos, pesados e em fila – os camelos gostam de ordem! O mestre de cerimônias apresenta o primeiro deles: é o rei Roberto Carlos cantando “Jesus Cristo eu estou aqui”, os camelos gostam. Em seguida apresenta um *MC* do funk ostentação que tem “crise de identidade de gênero” para cantar seu verso, saltitando: *novinha vem que tem... novinha vem que tem... novinha é honorário! cê vai gostar, cê vai gostar do meu baralho!* E joga as cartas, uma por uma, delicadamente, insinuando sedução. Mas os camelos não gostam dessas coisas! Gostam é de macho, e correm para cima do funkeiro: o apertam aqui e ali até que o “consertam”, e retorna cantando grosso e sem baralho: *novinha vem que tem! novinha vem que tem! novinha é honorário!! cê vai gostar, cê gostar do meu caralho!!* Todos os camelos aplaudem! Em seguida, o mestre de cerimônias apresenta um rapaz que vem passando por problemas com drogas: não, isso não pode!, os camelos ficam atordoados. Eles partem pra cima dele para segurá-lo, neutralizá-lo, até que um grande médico sai do fundo ou do lado do palco com uma pílula gritando *Haaaaldooooo!!!*; o rapaz engole forçadamente e a partir daí fica bem: com olhos esbugalhados e com uma densa baba escorrendo pelo canto de sua boca junto com sua língua dormente, que ainda lhe permite falar: “O Hal-dol... sal-vou... a mi-nha vi-da”. Na saída do palco ainda dá outro recado: “com Rivotril, o pau caiu!”. Os camelos aplaudem a cena da cura. Por fim, a tropa de choque, que entra respondendo ao comando geral do batalhão dos camelos para matar quem não é camelo.

O leão: a Estamira, “com a sua ira, com a sua loucura, com sua lucidez” e a vontade de destruir o trocadilo – e também tentando fazer as pazes com tantas vozes que ouve. Antonin Artaud, sem dentes após 60 sessões de eletrochoque oferece-nos uma poesia e sua rebeldia. Uma poeta lê suas poesias e crônicas sobre vícios e a boca do lixo de uma das cidades mais caras do país. Por fim, um musical, (ins)pirado no “Harmonia Enlouquece”, grupo carioca, chamado *O sufoco da vida*. A música é a preparação para a criança nascer...

A criança: ela chega ao palco encoberta por uma cortina com desenhos demoníacos. É chegado o momento, o pequeno-grande acontecimento quando é descoberta: *EU NAAASCIIIII!!!*, e grita sorrindo,

cheio de vida. E ela samba e inventa fonemas e gestos, pois esqueceu de tudo – “um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’” (NIETZSCHE, 1994, p. 44).

Ao final, o convite para dançar a ciranda “A praia do Janga”.
(Mais ou menos) assim (também) falou a Utu.

*

Geografia dos encontros I. A peça é um grande besteirol, mas que fala de coisas sérias: drogas ilícitas, drogas lícitas – os psicotrópicos – saúde, doença, problemas sociais e econômicos, vida e morte. Durante as apresentações, era possível perceber o desconforto de muitos espectadores, em meio também a muitas gargalhadas. Das cinco vezes que a apresentamos, quatro foram em eventos acadêmicos: em uma semana de graduação em psicologia, um UFSTOCK e duas SEPEX. A outra apresentação foi num evento de psicólogos e psicólogas realizados num hotel de várias estrelas da cidade.

O processo criativo do grupo é coletivo, é uma experiência coletiva. Não há como alguém criar sozinho: alguém poderia sugerir algo, mas quando o grupo a praticava, já nascia outra coisa, outra cena. Não acompanhei todo o processo criativo da peça – quando cheguei no grupo ela já acontecia – mas nesses meses, com as entradas e saídas de várias pessoas, alguns elementos iam sendo modificados: Marquito criou a cena do batalhão de choque, após a ação da polícia federal no campus – acontecimento que mobilizou toda a comunidade do CFH, e no grupo não passou despercebida. Alguns estagiários e estagiárias, para as duas últimas apresentações de 2014, criaram a cena do divã, na qual havia em cena uma histérica muita chata que não parava de gritar e chorar após reconhecer a morte da psicanálise.

Em mais de três semestres foram cinco apresentações. Há várias dificuldades para se apresentar: uma delas gira em torno da dispersão do grupo e sua volatilidade, por isso, difícil fechá-lo e colocar o pé na estrada – ou menos nas ruas da cidade – em uma turnê. Muito embora a trupe conta com alguns usuários já há vários anos, nesse período que permaneci teve outros que desapareceram, outros que não passaram bons momentos e por isso se ausentavam por períodos mais longos; há também os estudantes, mas também entram e saem, a cada período da graduação. As apresentações, parecia-me, serviam como ciclos para o grupo: após cada uma delas, alguém perguntava para seu coordenador, “essa quinta tem encontro, né?”, sim, haveria. Não importa que não tenha apresentações

previstas, mas o grupo irá se reunir. Dessa forma, coloca-se o desafio de toda semana criar algo que seja bom e potente. Por isso, as criações do grupo não são apenas para suas encenações, mas semanalmente se inventa alguma atividade para o encontro.

Como o grupo tenta fazer isso? Criando jogos teatrais. Em seus projetos para bolsa, aparece a indicação bibliográfica de Augusto Boal. Aparece também a Viola Spolin, na qual, por várias vezes, era possível ver o coordenador ou algum estudante com algum de seus livros debaixo do braço buscando algum jogo; ou então simplesmente improvisamos. Eu gostava daquele de sentar em um círculo e alguém começar a contar uma história e interrompê-la, para quem está ao lado continua-la do jeito que vier na cabeça! Eu gostava não só porque saía coisas inesperadas, mas porque isso me despertava para alguns questionamentos: seria comum você entrar em um grupo que sempre se reúne e te pedirem para se apresentar para todos seus integrantes, certo? Errado. Seria comum também você entrar em um coletivo, sem hierarquias fixas, que trabalha horizontalmente e por isso precisa de assembleias ou reuniões para decidir suas ações e intervenções, certo? Errado. Ninguém me perguntou *quem é você?*, nem o grupo se reunia para discutir questões muito pontuais. Havia momentos em que alguém passava algum recado – como o local da próxima apresentação ou uma única vez, me recordo, para avisar da próxima reunião do Coletivo Pira⁵⁶ –, mas não se formava uma pauta de avisos. Nos encontros da trupe, quando alguém fala, é porque muitos outros também estão – barulho silencioso. Quanto a mim, a única vez que me pediram para tomar a palavra no grupo foi para falar de uma abelha de tinha saído boca de um, entrou num helicóptero e foi parar nas Ilhas Bora Bora – tive que continuar essa história. Apenas. E mesmo assim falei porque aceitei ficar na roda, pois eu poderia sair da sala ou simplesmente ficar lá e não querer falar, como alguns fazem.

Nos encontros não há solicitações. Não há um líder que vai cobrar determinadas atitudes, nem um coletivo – com seus estatutos, regimento, assembleias – que anula seus integrantes. A Utu se encontra para se deixar de ser aquilo que é exigido que seja. Marquito conta da pequena experiência que o grupo teve com uma professora de teatro de uma outra universidade da cidade, que gentilmente quis contribuir com o grupo; ela foi ao CAPS para iniciar uma preparação dos atores e atrizes: “olha gente,

⁵⁶ Coletivo anti-manicomial formado por estudantes da UFSC. Ele não tem vínculos com a trupe, embora várias pessoas (estudantes e usuários) participam dos dois grupos.

teatro é coisa séria”, garantiu, no centro de uma roda de conversa, quando aponta o dedo para um dos atores, Luiz, e lhe pede: “Você, faça um gesto qualquer!”. Luiz sai de seu lugar e começa a fazer um conhecido gesto para quem é espectador da trupe: “*yes, yes, we can, fuck me, fuck me!*”, simulando seu coito no chão. Marquito conta ainda que esta professora nunca mais deu as caras no grupo. E também, depois disso, não chamaram mais ninguém⁵⁷.

O grupo não precisa que ninguém o lidere. Por não almejarem um “conceito” de teatro – a “esquizocenia” é pura experimentação – não há necessidade de um diretor que diga o que é e o que não é; e nem carecem de um profissional para esclarecer com sua verdade o que é saudável ou não para o espírito; o psiquiatra tentou intervir, retirar a música dos remédios, mas sem êxito (cf. p. 123 deste trabalho). Onde começa a aparecer alguma raiz, a trupe faz rizoma, $n - 1$, o múltiplo menos o uno. Deleuze e Guattari dirão que

o plano de organização não pára de trabalhar sobre o plano de consistência, tentando sempre tapar as linhas de fuga, parar ou interromper os movimentos de desterritorialização, lastreá-los, reestrutificá-los, reconstituir formas e sujeitos em profundidade. Inversamente, o plano de consistência não pára de se extrair do plano de organização, de levar partículas a fugirem para fora dos estratos, de embaralhar as formas a golpe de velocidade ou lentidão, de quebrar as funções à força de agenciamentos, de microagenciamentos (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 60).

⁵⁷ Numa entrevista, Peter Pelbart conta um pouco do momento sem diretores que estava vivendo com seu grupo: “Durante vários anos, eu gostava muito de ir aos ensaios e deitar no chão, no meio das pessoas, fechar os olhos, e passar assim longos momentos. Quando os diretores que trabalham conosco chegaram, há alguns anos, tomaram isso como uma ofensa – parecia uma falta de colaboração de minha parte, uma falta de respeito, em todo o caso parecia que isso não ajudava os demais. Na verdade, eu me dizia: é um lugar onde eu posso não ser, onde posso me permitir colocar em suspenso todas as solicitações, obrigações, regras, onde eu poderia morrer um pouco por um tempo, mas onde eu também poderia acolher a morte dos outros, o colapso, os gestos mínimos onde algo acontece. É muito invisível, muito molecular... É um certo plano de consistência, que se sustenta conjuntamente” (APPRILL & PELBART, 2013, p. 58).

É no plano de consistência (ou plano de imanência) onde se passam as linhas de fuga; plano composto por indivíduos “que agrupam, cada um, uma infinidade de partículas sob uma infinidade de relações” (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 39). Esse plano não tem uma forma ou uma figura, nem uma função. Há uma unidade, mas uma unidade que nada tem a ver com um fundamento escondido nas coisas: sua unidade se modifica conforme lhe for estratégico (máquina de guerra), sob esse mesmo plano de vida. Composto de velocidades e afetos, só conhece em termos de longitude e latitude, combate qualquer imagem totalizante do pensamento; por isso, seu modo de conhecer é rizomático, em oposição à grande raiz estruturante; e conhece ao mesmo tempo que experimenta, que avança sob terras desconhecidas e não colonizadas: pensamento-acontecimento. É neste plano também que passam os devires-animais, os devires-imperceptíveis, os devires mais silenciosos, mas também é sob este plano que estratos querem trabalhar, querer estratificar, ordenar, demarcar: um pastor não quer ver sua a ovelha perdida, ele a quer de volta ao rebanho; por isso, a trupe é nômade, é uma matilha, não para de andar, desterritorializar qualquer formação mais dura. Ela faz a sua própria cartografia, faz o diagnóstico das forças que compõem o hoje e traça, em seu plano de consistência, suas linhas de fuga, experimenta seu corpo sem órgãos.

*

Processos esquizos. Mas eu falava dos jogos teatrais. Nos encontros (plano de consistência), o grupo precisa sempre inventar para não cair na impotência de uma oficina “de ocupação de tempo”. Se há uma inspiração para os jogos teatrais em Boal, Spolin e improvisações, há também um outro tipo: os filmes não são usados apenas nas cenas das peças, mas também podem aparecer nos encontros semanais.

Certa vez, Marquito trouxe uma cena do curta-metragem⁵⁸ de Bernardo Bertolucci chamado *Agonia*, de 1969. Nele havia uma trupe teatral que jogava assim: sentados no chão formando um círculo, seus integrantes faziam um mantra *om* coletivo até um primeiro se levantar, caminhar até o centro do círculo e parar numa posição qualquer. O jogo prossegue com um segundo membro saindo do círculo, encostando no

⁵⁸ Um dos cinco filmes reunidos na coletânea *Amor e raiva*, dirigidos por cinco diretores e uma diretora, vários bem importantes pra história do cinema. Cf. LIZZANI; BERTOLUCCI; PASOLINI; GODARD; BELLOCCHIO & TATTOLI, 1969.

corpo do companheiro e também se imobilizando, e depois um terceiro, e quarto... até todos formarem uma grande estátua *om* – o mantra não parava. A trupe da Utu também fez a sua grande estátua *om*, embora nossa estátua-esquizo se mexesse um pouco...

Também não poderia deixar de trazer “a praia do Janga”, uma espécie de hino sem marcha da trupe. Trata-se de uma reinvenção da ciranda chamada *Frevo e Ciranda*, composta por Capiba. Conta o coordenador da trupe que tal ciranda foi trazida para o grupo por dois antigos integrantes, que também participavam de uma outra trupe de teatro amador da cidade. A Utu canta e dança a ciranda todos os finais de encontro no CAPS e também para encerrar suas apresentações, convidando todo o público para abrir um grande círculo, dar as mãos, balançar os braços e cantar, fazendo uma grande roda vibrante. As cirandeiras e frevistas do nordeste foram a (ins)piração, e ao ser devorada, se torna para o grupo outra coisa, uma ciranda-esquizo que provoca sorriso de quem estava bravo, pequenas alegrias de quem estava jururu, e um *yes, fuck me!* de quem já estava muito eufórico.

Houve também o contágio por uma experiência sonora. Após algumas “intervisões” no CFH, discutindo *O teatro e seu duplo*, de Artaud, e assistindo a um documentário do Teatro Oficina, outra (ins)piração para a Utu, lançou-se a ideia de fazermos também a nossa “macumba antropófaga”⁵⁹ no CAPS. O combinado foi que, quem tiver algum instrumento de percussão, que o levasse para o encontro da próxima semana. Conseguimos reunir 3 tambores! Fizemos assim duas tardes de batucadas. Transcreverei um pequeno texto do diário de campo⁶⁰:

LÍNGUA

mais uma tarde de “batmacumba”⁶¹ – dessa vez eu toquei! é o segundo encontro de batucada. na multidão que se torna o encontro no caps,

⁵⁹ Título de uma das peças do Oficina, importante companhia de teatro brasileira. O filme documentário que assistimos foi *Evoé! – Retrato de um antropófago*, que narra algumas passagens da trajetória artística de Zé Celso, ator e dramaturgo da trupe do Oficina. O filme é dirigido por Elaine Cesar e Tadeu Jungle (2011).

⁶⁰ Escrevi este relato após o encontro esquizozó, sentado numa cantina da universidade, hesitando entrar na aula de idioma. Preservei a ausências de letras maiúsculas.

⁶¹ Possivelmente vinha na memória de alguém a música de Gilberto Gil e Caetano Veloso, “Bat Macumba”, do disco coletivo tropicalista *Tropicalia ou Panis Et Circensis*, de 1968.

parece-me que a festa é um belo motivo para se estar vivo: tornar-se festa. a batucada dá evasão [seria essa a palavra?] para um corpo sem órgãos: é transe. na batucada também se fala, mas se fala qualquer coisa, sem significado: língua nômade, por vir:

- batmacumba ê ê, batmacumba obá!
- ogum já virou ê ê, ogum já virou ê á!

glossolalia.

e há quem fica nos tambores e atabaques. tem quem forma um círculo e começa a mexer o corpo; dança uma dança sem ritmo improvisada, assim como a nossa batucada é. uma hora e meia de batuque. mas era esse mesmo o tempo?

e mais fonemas sem forma, mais suor, mais batuque. transe. transa com o som e o tempo que ali surgiu.

mas agora, já sentado nas dependências da universidade, vou para a aula de francês. lá já existe um ritmo correto, um movimento pré-estabelecido. a língua é dura, inclusive essa na qual agora me expresso. a palavra a-significante ficou na cantoria da batucada; nela a gente balbucia, cantarola, bate o tambor e dança e isso basta, a gente se compreendia!; a linguagem podia ser criada na imanência, palavra e movimento que acontecia, transcorria, sem um significante ditando as regras – a sintaxe.

a ordem: acabou o batuque, é preciso voltar a falar para se fazer compreendido.

o batuque cósmico é uma máquina de guerra.

*

Geografia dos encontros II. Os encontros da trupe forjam uma outra territorialidade no CAPS. Uma heterotopia: uma contestação mítica, mas ao mesmo tempo real do espaço em que vivemos (FOUCAULT, 2009). Um contrapositionamento que está fora de todos os outros lugares, mas ao mesmo tempo bem localizado: um CAPS, uma instituição com seus especialismos, hierarquia e distribuição de funções; com suas linhas de enunciação e visibilidade *sobre* o corpo e a doença, linhas de força e de subjetivação que tornam o recém-chegado usuário um sujeito portador

de algum transtorno. Trata-se de um consultório médico: espaço estriado, que demarca, identifica, representa, reconhece a necessidade do presente, conhece tanto uma população como um sujeito, diagnostica e oferece uma cura. Imbricada, mas ao mesmo tempo oposto a isso, os espaços para o encontro da trupe de teatro da Utu: espaço liso, sem demarcações, pouco importa o presente pois se vive aion, permite-se aos acontecimentos; nem é uma população mas um bando nômade, da mesma forma que não há sujeito, mas *hecceidades*, as individuações sem sujeito (“variação atmosférica”). O interessante é que, vários indivíduos transitam por ambos os espaços. Recordo-me de um usuário que fazia a cena dos clowns: ele havia abandonado um ensaio pois havia chegado a hora de sua consulta. Minutos depois ele retornou para o espaço de encontro do grupo, sentou numa cadeira e contou para quem estava próximo – eu estava – que o psiquiatra acabara de lhe receitar oito remédios!! A primeira reação de quem ouviu foi uma tremenda gargalhada!!! E ele, com os cotovelos apoiados nas coxas, com um olhar cabisbaixo para o chão, esboçou um tímido sorriso.

Não dá para dizer que ele saiu de um consultório sujeito de uma doença e ao retornar no grupo entrou em devir com uma risada! Não estamos falando de super-heróis humanos que apertam um botão e se transformam em um homem-aranha. Não se trata disso. Entendo que o grupo oferece ferramentas – máquina de guerra – para experimentar, para ensaiar outras formas de cuidado e percepção de si. O processo esquizo é um processo de despersonalização, “onde o eu dá lugar a um ele informe, anônimo, sem rosto” (LIMA, 2010, p. 27). Há naquele espaço a *possibilidade* – e não que isso de fato irá acontecer – de desfazer-se de si mesmo e de nossas verdades eternas. Marquito, em seu livro-ensaio, lembra que Foucault foi um grande experimentador, uma vez que fazia de seus livros, isto é, de seu trabalho, uma experimentação, na tentativa de arrancar-se de si mesmo: “Sou um experimentador no sentido de que escrevo para mudar a mim mesmo e não pensar a mesma coisa que antes”⁶² (FOUCAULT, 1994a, p. 42).

Nas apresentações e nos encontros da Utu, há um processo de desterritorialização e descodificação, e por isso mesmo, é imanente a formação de novos territórios – sempre transitórios –, de novos enunciados, de novas maneiras de perceber, sentir e pensar. Neste outro

⁶² Consultada a versão original francesa de *Dits et écrits*, de Foucault. Todavia, usei a tradução do próprio Marquito (LIMA, 2010, p. 151).

espaço ou outro território, há também um processo esquizo em curso, processo de devir, de dissolução do eu, de dessubjetivação.

Mas esses processos não estão dados: ele precisa ser forjado, criado, construído a cada encontro – há encontros que são mais potentes, há encontros que são menos. Também não basta entrar no espaço do encontro ou presenciar uma apresentação para “transformar-se”: os encontros são pequenas aberturas, às vezes pequenas demais, outras vezes grandes para alguns, invisíveis para outros. Mas existe ali um pequeno convite para experimentar acontecimentos, deixar-se contagiar, oferecendo condições de movimento e repouso, a partir da capacidade (e não essência) de afetar e ser afetado de cada corpo – caso contrário, se acelerar demais, os acontecimentos podem ser experimentados de tal forma que a qualquer momento tudo pode desabar, alguma coisa pode falhar e tudo e sucumbir na paranoia.

Os dias da batucada foram assim: um ritornelo, uma variação rítmica que aponta uma desterritorialização, uma fuga a partir de uma improvisação, possibilitando uma outra experimentação corporal: força cósmica para devir – só um “jeito de corpo”, ninguém precisa acompanhar (VELOSO, 1981). Ou então poderia funcionar como uma cantiga cantarolada para uma criança no meio do escuro: catinga reconhecível para se acalmar e se localizar em sua própria casa⁶³.

*

Sopa ontológica. Eis um pouco do “banquete antropofágico”, ou bricolagens, ou simplesmente os elementos que a trupe mobiliza para seu território e seus processos esquizozó. Em quase todas as vezes – direi logo mais a exceção – que via Marquito ou qualquer outro integrante da trupe propondo algo coisa, alguma cena ou algum jogo teatral, eu entendia dessa forma: roubar elementos aqui e acolá, mistura de arquétipos, bricolagem, para invenção de seus próprios “ritos”, que são o próprio devir do grupo.

⁶³ “Uma criança no escuro, tomada de medo, tranquiliza-se cantarolando. Ela anda, ela pára, ao sabor de sua canção. Perdida, ela se abriga como pode, ou se orienta bem ou mal com sua cançãozinha. Esta é como o esboço de um centro estável e calmo, estabilizador e calmante, no seio do caos. Pode acontecer que a criança salte ao mesmo tempo que canta, ela acelera ou diminui seu passo; mas a própria canção já é um salto: a canção salta do caos a um começo de ordem no caos, ela arrisca também deslocar-se a cada instante. Há sempre uma sonoridade no fio de Ariadne. Ou o canto de Orfeu” (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 116).

Mas não é qualquer coisa que entra no cardápio desta sopa⁶⁴: nada de lições morais para “insanos”, nada de oficinas infantilizadoras – e também nada de clichês *mass mídia*: o rei Roberto Carlos é apenas um servo obediente que entra com os camelos. E também não há busca por transcendentais e reconciliações com a verdade: apenas elementos heteróclitos sob elementos heteróclitos, devorados, deglutidos, para uma experimentação coletiva que tenta escapar ao mesmo, ao controle, às exigências, tudo passando por “um devir incerto, sempre inacabado, sempre em vias de se fazer” (LIMA, 2010, p. 73). Assim que entendo o que eles mesmos dizem por “sopa ontológica” ou “suruba cósmica”:

O Grupo de Teatro, Cinema e Terapia para Usuários dos CAPS para Usuários do CAPS ou – em tradução esquizo – o Utu Suru Baco Smica [...], nasceu de um sonho: criar um grupo para os que são diagnosticados como psicóticos, em que ninguém mandasse em ninguém. Em que máscaras identitárias se dissolvessem numa grande sopa ontológica, num corpo sem órgãos derramando intensidades dionisiacas, delírios apolíneos, alegrias de viver. Um grupo de amigos, uma conjunção de heterogênos fazendo arte a gargalhadas, experimentando enfim uma solidão solidária (GRUPO DE TEATRO, CINEMA E TERAPIA PARA USUÁRIOS DO CAPS, 2008).

*

No começo de 2014 entrou para o grupo uma turma que o movimentou bastante, ajudando o coordenador a criar cenas e jogos teatrais, e também a se aproximar dos usuários e usuárias. Turma que praticamente viabilizou a apresentação sem o “diretor”, no festival

⁶⁴ Nesse sentido, a trupe dialoga com Suely Rolnik (1998, p. 05): “O banquete antropofágico é feito de universos variados incorporados na íntegra ou somente em seus mais saborosos pedaços, misturados à vontade num mesmo caldeirão, sem qualquer pudor de respeito por hierarquias a priori, sem qualquer adesão mistificadora. Mas não é qualquer coisa que entra no cardápio desta ceia extravagante: é a fórmula ética da antropofagia que se usa para selecionar seus ingredientes deixando passar só as idéias alienígenas que, absorvidas pela química da alma, possam revigorá-la, trazendo-lhe linguagem para compor a cartografia singular de suas inquietações”.

Ufsctock. Mas certamente não poderia deixar de colocar – e isso não será novidade para ninguém que hoje faz parte da trupe ou já fez –: por muitas vezes, se o coordenador não chamava para os encontros ou não dava alguma pista para as criações, o grupo tenderia a perder forças. Não quero afirmar que ele morreria em um virar de noite, nem sequer que, em sua ausência, o grupo não demonstraria desejo em se encontrar; mas seria um encontro menos potente. Isso foi possível de perceber naquelas ocasiões em que não estava. A diferença já é visível ao chegar no CAPS, com o número de pessoas reduzido do lado de fora do prédio para o encontro. E ao adentrar na sala, sem o coordenador, certa vez vi algum pessoal tentando fazer determinadas atividades sem muita criatividade: me parecia que se precisava, de qualquer maneira, preencher o tempo. Não quero diminuir a importância de ir ao CAPS e estar junto daquela gente, e há uma alegria que permanece apenas com o grupo reunido – mesmo que reduzido. Mas falta alguma coisa, falta a “aliança demoníaca” que o grupo agencia para devir – seus roubos, seus saques para compor suas intervenções. Oposto à filiação, que é da ordem dos casamentos e da reprodução, a aliança é uma união ilícita entre a borda de dois grupos que se proliferam por contágio, sem o qual não há devir (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 25-32). Sem as alianças pode-se beirar a mera ocupação ou reprodução de tempo.

4.4.2. Ética de grupo: não impedir

O que se vê em cima dos palcos são pequenos acontecimentos, pequenas aberturas possíveis. Aparece aqui a importância ética de não castrar os processos que estão em curso, isto, é não impedir. E isso nas cenas aparece com a quase total ausência de um diretor ou coordenador, que nada dirige, apenas facilita, sugere propõe, joga. Marquito, ao comentar os trabalhos da Ueinnz, entende que ao retirar do diretor o lugar de “Criador Onipotente”, ele

passa a ser muito mais um facilitador, um ‘costureiro hermenêutico’ da obra que vai sendo criada e recriada junto com os atores-autores durante os ‘laboratórios’, os ensaios e as apresentações (LIMA, 2010, p. 69).

Trata-se, portanto, de deixar acontecer, não impedir o que está em curso, o que está acontecendo, o que está em vias de se tornar. Não impedir as conexões, movimentos, formações discursivas, enfim, não

impedir o que pode se tornar possível – e isso necessariamente implica em “não castrar”, “não censurar”, “não repreender” (GUATTARI, 1988). Ética de permanecer no “entre” corpos e coisas, desafiados por suas incertezas, seus movimentos e repousos.

Todavia, este “não impedir” não significa “libera geral”. Pelbart, em outros textos, também discute um pouco essa ética de grupo a partir de uma filosofia da diferença:

[O] desafio consiste nisso: mergulhados numa multiplicidade qualquer, que faz um plano de composição, esconjurar aquele Um que pretende unificar o conjunto ou falar em nome dessa multiplicidade, seja esse um o papa, um governante, o diretor, uma ideologia, um afeto predominante. Trata-se de recusar o império do Um. É uma filosofia da diferença, da multiplicidade, da singularidade, o que não significa o Caos, a indiferenciação, o vale-tudo, mas justamente o contrário, a afetação, a composição, uma espécie de construtivismo, em que a regra única, além de toda essa química dos encontros e da consistência, é excomungar aquele que pretende falar em nome de todos, ou se crê representante de uma totalidade que, justamente, cabe a todo custo evitar (PELBART, 2008, p. 34).

Não impedir os possíveis, o que está em vias de se tornar e pedir passagem. Algo bem diferente de permitir totalizações ou pequenas células fascistóides. Foucault no prefácio de *O Anti-Édipo* nos falará de três deles: 1) combate aos “ascetas políticos” e “terroristas da teoria”, isto é, os “funcionários da verdade”; 2) os “técnicos do desejo” como o psicanalista e o semiólogo, que buscam reduzir a multiplicidade do desejo à lei da estrutura e da falta; 3) o fascismo: além de um regime fascista histórico, há aquele também que está em todos nós “que assombra nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa mesma que nos domina e nos explora” (FOUCAULT, 1991, p. 83).

Interessante aqui também pensar um pouco a função deste diretor da trupe, que também é coordenador de um “projeto de extensão”, institucionalmente falando, e psicólogo de formação: Deleuze e Guattari (2011, p. 61) opõem o chefe de grupo ou de massa ao chefe de matilha ou de bando. O primeiro é um burocrata, que capitaliza, centraliza, totaliza,

ou seja, ocupa uma posição fixa na hierarquia, nos estratos aos quais as massas, sempre em grande quantidade, estão repartidas, subdivididas, localizadas, reconhecidas. Há implicitamente aqui a moral de rebanho, com sua necessidade e cautela de salvaguardar “a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de periculosidade, comodidade, facilitamento da vida para todos” (NIETZSCHE, 2005, p. 45). Já o segundo, arrisca tudo a cada jogo! Recusa ser profeta da verdade e da salvação e vive o constante perigo; seu bando não comporta totalizações e unificações, por isso, é disperso, foge para todos os lados – seja para decompor um estrato, seja para encontrar uma nova possibilidade, ou uma nova aliança para devir.

Foi possível perceber o coordenador da trupe jogar e arriscar, às vezes menos, outras vezes mais, dependendo da intensidade das forças com a qual jogava. Numa aula de sexta, dizia ele que uma letra de música que cantávamos e faria parte da apresentação, não tinha caído muito bem aos ouvidos do psiquiatra do CAPS. Contava que o médico passou na frente da sala e ouviu o suficiente da letra para perceber sua debochada crítica à medicação em saúde mental e comentou, com ele, Marquito, que era melhor o grupo evitar de cantar aquilo. O psiquiatra, chefe do CAPS, lembrava que pelo fato do pessoal fazer o uso de medicação, aquela canção poderia não ajudar muito no tratamento. Escrevendo a posteriori, mais de um ano depois deste relato, como o grupo se comportou diante do gosto musical do médico? Não acatamos a recomendação médica: continuamos cantando! Essa desobediência não resultou em nada para o grupo, mas Marquito me conta que durante esses anos, por vezes apareciam outros chefes psiquiatras que boicotavam o grupo, como por exemplo ao marcar reuniões da equipe técnica para o mesmo dia, horário e sala de encontro da trupe. Trago o exemplo dessa desobediência como um exemplo de forças que circulam e buscam se impor no interior de um dispositivo de saúde mental. Mas o bando da Utu, com seu chefe que “nada tem a perder”, vive a profanar.

Também, por fim, uma experiência de aventura e desenvoltura do grupo em lidar com o que lhe acontece foi quando o coordenador não estava presente numa apresentação. A data e horário estavam marcados, apenas o local, na universidade, que estava confuso – era num festival de arte independente Ufstock, organizado pelos próprios discentes. Foi dando a hora da apresentação e todos e todas estavam lá, menos o coordenador! Abrimos cadernos, alguém tirou da mochila o *Assim Falou Zaratustra*, de Nietzsche, inspiração da peça, e tentamos reescrever as falas. E ficou bom, deu certo – não teria como dar errado. Teve usuários

que ficaram preocupados com a ausência, mas quando começou ninguém lembrava mais de coordenador/diretor algum!

Penso que enquanto grupo, ali aceitamos o acontecimento e tentamos jogar com ele. Quisemos o acontecimento como tal: “[q]uerer não o que acontece, mas algo *no* que acontece, para tornar-se digno do que nos acontece” (PELBART, 1998, p. 95) e disso extrair alguma coisa alegre e apaixonante (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 78-9).

4.4.2.1. Imponderável

Mas houve uma exceção, e por uma vez, vi o grupo impedir. Tentarei problematizar um acontecimento que o provocou (ao menos em seu instante momento), levando-o ao limite daquilo que entendia por loucura ao deparar-se com uma questão de gênero e sexualidade. No final deste subtópico não pretendo chegar a conclusão alguma, mas espero ter explorado algumas variáveis, problematizado algumas questões a partir de uma cartografia do jogo de forças que compunham as ações daquela tarde. Narrarei o acontecimento e tentarei comentá-lo a partir de seu desfecho pelo grupo, e não que eu concorde com as ações. Espero também não sacrificar nada do que escrevi até aqui.

*

Dia 20 de novembro de 2014, encontro do grupo no bosque do CFH (Cento de Filosofia e Ciências Humanas) – o prédio do CAPS estava em reforma – e sem muito o que fazer: sem previsão de novas apresentações, o grupo fica flutuando; no caso, o grupo flutuando na UFSC. Naquela tarde, uma estagiária sugeriu de prestigiarmos uma performance que logo mais começaria no “redondo” do CCE (a sigla de Centro de Comunicação e Expressão), no próprio campus universitário, especificamente no prédio do curso de graduação em artes cênicas. A única informação que tínhamos era que se tratava de uma homenagem à Marina Abramović, contemporânea artista performativa sérvia. Seguimos para o local. Uma parte do grupo foi na frente, uma outra parte atrasou-se. No grupo da frente havia alguns estagiários, Marquito e usuários do CAPS internos do HCTP (Hospital de Custódia e Tratamento Psiquiátrico). No grupo atrasado estava alguns outros estagiários, uma estagiária, Rafael e eu.

Rafael nas últimas semanas está caminhando bem devagar. Seu corpo, visivelmente debilitado, troca os pés com cuidado no caminho, mas

se atenta ao que vê: “Eita garotona!”, comenta comigo sobre a moça que passou ao nosso lado. E continua afirmando que está há 7 anos e meio “sem trepar”, como ele mesmo diz. O comentário foi feito a mim e outro estagiário, e nós dois não falamos nada; continuamos caminhando.

Chegamos ao “redondo”, espaço da performance. Paramos ao lado da parte do grupo que chegou primeiro e nos apresentou o que está estava se passando. Alguém me sugeriu de ir até o corredor para ver o que acontecia e fui. No curto caminho, a performance já acontecia: dois jovens, sentados numa mesa, estáticos, olhando fixamente um para o outro. Minha memória trazia imagens de um filme da performance original, o documentário *Marina Abramović: The Artist Is Present*, dirigido por Mathew Akers, 2012, que acompanhava uma exposição retrospectiva da carreira da artista no Museu de Arte Moderna de Nova York (MoMA), em 2010. Para a exposição nova-iorquina, além de rememorar trabalhos antigos, Marina criou uma nova performance com uma inusitada forma de interação com o público: num amplo espaço do museu, estariam colocadas duas cadeiras uma frente a outra, separadas por uma mesa, na qual em uma delas, ela, Marina, ficaria sentada a espera de quem trocasse com ela, por um minuto, o olhar, um silencioso olhar. O filme mostra filas se organizando para este acontecimento – e não viria ao caso descrever as reações de quem se sentava a sua frente.

Mas naquela tarde, vi dois jovens sentados um olhando para o outro; não vi muito além disso. Passei rápido por eles e direcionei meu olhar para o começo do corredor, quando acontecia outra performance: um jovem e uma jovem, também estáticos, um de frente para o outro numa curta distância que os separava, porém ambos em pé e totalmente nus.

Uma breve pausa: não é muito comum ver pessoas sem roupa na universidade, foi a primeira coisa que passou pela minha mente. Aliás, conta-se que há alguns anos, um estudante fez uma performance nu na frente do restaurante universitário, no horário de pico do almoço, e sofreu processos administrativos internos. E até mais que isso: uma outra pessoa, sobre esta mesma performance, recentemente contou-me que na época o estudante foi até encaminhado à delegacia para prestar depoimentos. Bem, assim, ao ver aqueles jovens sem roupa, inicialmente pensei que ficar nu nesta mesma universidade parecia ser então, no mínimo que seja, um ato de resistência, mesmo sendo uma nudez no prédio das artes cênicas, local, digamos, menos “coercitivo” para expressões artístico-corporais. Essa foi minha primeira observação.

Esta outra performance da tarde era uma adaptação de *Imponderabilia*, de 1977, na qual a criadora e o criador, Marina e Ulay,

seu companheiro, ficavam parados, nus, frente a frente, na entrada de uma exposição em Bolonha, na Itália, e já devem imaginar: quem quisesse adentrar no espaço teria que passar entre os dois, cruzando a curta distância que os separava.

Voltando ao que vivi, fiquei no espaço das duas performances por um pouco mais de tempo, tentando sentir, perceber, captar o que aqueles jovens artistas gostariam de comunicar – e também estava atento às reações das pessoas que passavam por entre os jovens nus, bem como atento às reações das pessoas que apenas assistiam: todos e todas presentes compunham a performance. Não seria erro afirmar que a maioria das pessoas presentes no local eram a população do próprio CCE e do CFH, ou seja, estudantes, profissionais e professores que mesmo se não estão envolvidos direta ou indiretamente com nenhuma expressão artística, presenciava ali, digamos, um público mais “habituação” com aquela situação, e dava para ouvir conversas, discussões, comentários sobre arte – inclusive eu também participava delas, após uma estagiária me perguntar o que eu achava da performance. Porém havia ali duas outras populações que fugiriam um pouco dos gestos, olhares, comportamentos e discussões acadêmicas sobre estética e valores da arte contemporânea. Uma delas eram os trabalhadores e as trabalhadoras da limpeza do prédio, que um pouco afastados, de lado, observavam as performances: a maioria dos homens, de braços cruzados, olhavam sérios para os corpos nus, enquanto a maioria das mulheres sorriam timidamente. Porém, no espaço central da performance, ainda pairava uma atmosfera “natural” para o público educado a apreciar e até mesmo interagir com performances artísticas envolvendo nudez. Dois corpos nus e com pessoas passando por entre eles num espaço público, mas o que mais poderia acontecer?

Mas havia uma segunda população que romperia com o burburinho daquele presente: os loucos. Quando cheguei ao local combinado os meninos do HCTP estavam de afastados das performances – soube apenas a posteriori que eles participaram da adaptação de *Imponderabilia*, passando bem timidamente por ele e ela. Entretanto, com seus passos lentos, vestido com um chapéu na cabeça, uma jaqueta preta e óculos escuros (numa tarde nublada) Rafael ainda se aproximava da performance, e falando alguma coisa aparentemente sozinho que eu não compreendia. Eu estava posicionado na curva que levava ao prédio “redondo”, pouco à frente do jovem e da jovem em pé, de onde poderia ver a reação de qualquer pessoa que passasse por ali.

Rafael, enfim, chegou e quando viu a jovem e o jovem nu, imediatamente parou de caminhar e falar: silêncio e imobilidade foram suas primeiras reações. Algo acontecia nele. Retirou os óculos, depositando-o num botão da camisa, colocou uma mão em sua cintura, a outra em seu queixo e imobilizou-se, mais uma vez, por instantes. Catarse estética? Ou viu ali a chance de enfim se reencontrar com um corpo feminino nu? Havia também um rapaz nu, mas seu olhar tinha outro destino. Algo em nós, presentes, também acontecia. A reação dele, diferente das outras pessoas ali, era perceptível; uma moça que filmava toda a intervenção chegou a perguntar para mim com um leve sorriso no rosto quem era aquela pessoa, e eu respondi que ele era também um ator de teatro. Ainda imóvel, uma estagiária e eu então falamos para ele que a ideia da performance era cada um passar por entre os corpos e adentrar o corredor do prédio. Rafael hesitou um pouco: “eu passar?”, perguntou; “é!”, respondemos juntos. E timidamente decidiu passar, de lado, virado frontalmente para a moça, com as mãos levantadas na altura de seus seios. Comentei com a mesma estagiária que por pouco ele não a encostou as mãos! Nosso personagem real deu a volta no corredor e, ao passar novamente pelos corpos nus, não teve mais dúvidas: depois de passar todo seu tronco por ele e ela, inclinado mais uma vez para o lado feminino, Rafael levanta sua mão direita até o seio esquerdo da performer, tocando-a e desliza, tremendo, seus dedos até o seio direito, que ainda o apalpa lentamente até o mamilo.

Imediato silêncio no espaço. Todas as atenções se convergiram para Rafael e o corpo da moça, todo o burburinho monótono deu lugar a um estrepitoso silêncio. Ninguém saiu do lugar. Ninguém repreendeu Rafael. Estávamos imóveis, mergulhados em um súbito silêncio. Aquilo era uma violência contra a mulher? Aquilo era um carinho? Será que isso estava previsto na performance? Perguntas que giraram em minha mente.

Por parte da turma que produziu a performance não houve repreensão, apenas o silêncio. A moça tocada manteve-se firme em sua posição que a performance exigia, não retirou a mão de Rafael, não alterou seu olhar sóbrio, nem pronunciou verbalmente alguma rejeição; enfim, aparentemente não reagiu. Porém, um estagiário, sensível ao acontecimento, me contou que poucos minutos após o toque, fez questão de se aproximar dela e percebeu a sua respiração ofegante.

Se por parte daqueles estudantes, da produção envolvida com a intervenção, seus amigos e colegas ali presentes não houve sanções ou retaliações, de nossa parte haveria. Rafael retirou as mãos e o grupo todo, junto com a ele, saiu do corredor – já parecia uma tímida escolta. Uma

estagiária, aparentemente tensa, disse para todos nós conversarmos com ele; um outro estagiário, um pouco inconformado, exclamou que isso poderia ter acontecido com sua namorada! Mas Rafael, visivelmente impressionado com o que via e sentia, quis voltar, e recomeçou a caminhar no seu lento ritmo em direção à moça... Deduzindo suas intenções, a mesma estagiária, agora um pouco mais tensa, exclamou um “aaai, não deixa!”, e dois com estagiários, homens, se anteciparam a sua frente impedindo novo contato e o convidando Rafael a sentar numa mureta próxima: foi então a primeira vez que vi o grupo impedir algo.

Um estagiário sentou no chão, na frente de Rafael, e o outro sentou ao seu lado. Eu e o restante do grupo presente ficamos a sua volta – parecia um cerco. Um deles, visivelmente tocado pelo que acabara de presenciar, começou a falar, de modo acelerado, sugerindo uma breve reflexão a Rafael: “mas olha só, se trata de uma outra relação com corpo...”, dizia essas coisas que eu e possivelmente você que me lê também pensa. Mas Rafael não queria nem saber, e só falava dos “peitinhos gelados” da moça, como ele mesmo caracterizou.

Bem, se nós do grupo que gostamos de jogar com os acontecimentos, com os improváveis e impossíveis, aquilo que acabamos de ver parecia que foi além e revelou um limite para o próprio “deixar acontecer” do grupo. Mas afinal, foi ingenuidade de nossa parte levar os loucos para uma performance artística com nudez? Deveríamos então continuar infantilizando-os, isto é, algum estagiário ou estagiária deveria ir na frente, conferir como seria a performance, julgar uma “classificação etária” para o que viu e decidirmos se seria “adequado” ou não prestigiá-la? Ou traçaríamos nosso caminho permanecendo dignos do que nos acontece? Essa última é a filosofia do grupo: saímos do bosque, nosso local de encontro naquele período, sem prever nada, apenas deixando acontecer. E mesmo quando a primeira parte do grupo chegou no local e reconheceu as condições para a performance, nenhum estagiário, estagiária ou o coordenador retiraram os usuários do local: ninguém iria escondê-los ou excluí-los, privá-los da interação, tratando-os infantilmente ou como “perigosos” – e reitero, estavam conosco usuários que ainda cumprem ou recentemente terminaram de cumprir pena em um Hospital de Custódia. Assim, não só não esconderíamos nada como também, todos nós, incentivamos todos e todas, usuários ou não, a interagir com a performance, a passar seus corpos por entre os corpos, encará-los, sentir o calor que deles emanavam. Todavia, para o grupo haveria um limite, e mesmo que ainda o desconhecesse, apenas seria possível conhece-lo deixando acontecer.

*

Entendo que geograficamente, a reação do grupo gravitou por dois tipos de problema, um interior e outro exterior ao território do acontecimento.

Problema do interior: estávamos numa territorialidade própria. Um coletivo de estudantes forjou um desnível topológico no interior de uma instituição pública: espaço nada usual e de fuga da cotidianidade, a performance alterou a rotina daqueles e daquelas que por ali transitam todos os dias e, no limite, desafiava códigos morais de uma repartição pública, como também a sensibilidade de quem não apenas observava de longe, mas interagiu com aqueles jovens. Não seria exagero de minha parte colocar que havia ali um outro agenciamento de desejo, “uma outra relação com o corpo”, como diria o estagiário. E havia uma vontade de preservar aquele espaço, defende-lo e ao mesmo tempo construí-lo continuamente, reelabora-lo e até radicalizá-lo, se for interessante.

Neste “outro espaço” havia individualidades cada qual com seus corpos e seus diferentes graus de potência, força, intensidade, linhas, condições de movimento. Havia um coletivo, com uma “variação contínua entre seus elementos heterogêneos” (PELBART, 2008, p. 34), que promovia e habitava o território e só saberíamos de que potência éramos capazes apenas a partir do encontro. Mas o nosso grupo do CAPS, um coletivo dentro do coletivo, entendeu que ali havia um de nós que desequilibrou o uso das forças e por isso foi impedido de continuar, alguém que se por um lado não pode ser considerado um “intruso”, afinal era um convidado à interação, por outro lado para permanecer ali era necessário respeitar algumas regras que o próprio público – o nosso grupo – colocou.

Era um espaço que dobrava forças do exterior, reconfigurava desejos e a própria concepção de corpo. Aparecerá aqui o problema do exterior: faça o que você quiser!, ou melhor, nem tudo, vamos preservar a exposição daquelas pessoas, e atenção redobrada à moça nua que, numa sociedade machista, seu corpo é objeto das mais variadas formas de violência, e isso não será permitido aqui! A moça – e nem o moço – está ali para ser tocada, a menos que ela queira.

Foi esta a maneira como li a imposição do grupo, por isso que, querendo ou não, uma rápida e instantânea tutela. Rafael desejava acelerar demais, e ponderou-se que algo poderia desembocar em fascismo – bem, “poderia”, afinal não se sabe de fato o que faria na sua reaproximação, e o que aqui escrever seria mera suposição.

O grupo entendeu que naquela condição não havia mais jogo possível para Rafael, não era mais viável “deixar acontecer”. Tiveram então que fazer escolhas: optou por preservar aquele espaço, digamos, frágil, mas para isso privou outra pessoa de suas vontades. Mas privações, sanções, imposições, isso não é coisa de psiquiatra, de polícia? Na leitura do instante do acontecimento não, afinal, havia o outro elemento: as atribuições e uso de força masculino sobre o corpo feminino. O ato de Rafael não era reflexo do que acontece nos transportes coletivos, nas ruas, nos postos de trabalho, nos próprios lares? Resumindo o desfecho para o grupo: Rafael, privamos você de sua liberdade em prol da preservação deste espaço, nos sentimos responsável por você e pelo corpo da moça e não hesitamos em fazer isso pois seu ato não possui absolutamente nada de criativo, experimental, mas repete uma relação de força.

Ana Bernstein coloca que uma das características do trabalho de Abramovic desde o início é a sua relação com o público. Para a escritora,

suas instalações, *performances* e objetos põem em questão os limites tradicionais entre artista e espectador, desafiando a passividade convencional do espectador, a quem é normalmente atribuído uma função voyeurística (BERNSTEIN, 2003, p.379).

Porém, em muitas de suas performances, a partir da reação do público, Abramovic aparece como objeto de desejo e “vítima violência física ou sexual”, “que afeta inúmeras mulheres no mundo todos os dias” (BERNSTEIN, 2003, p. 387). Prossegue Ana colocando que a diferença é que estamos no ambiente de uma galeria de arte onde as performances de Abramovic funcionam “como um ‘espelho perverso’ para o público, levantando questões de ética e de responsabilidade” (BERNSTEIN, 2003, p. 387).

Parece-me que o grupo respondeu a este texto, e tomou, ao menos quando Rafael se reaproximava, a responsabilidade para si. O grupo se sentiu responsável pelo que acontecia. O interessante é que se cuidou apenas para evitar a reaproximação naquele instante, depois não mais, o grupo foi se dispersando aos poucos. Rafael quis ir ao banheiro, e um daqueles rapazes que saltaram na frente dele não hesitou em lhe mostrar o banheiro mais próximo da performance, não o mandou para longe. E mesmo após o acontecimento, ele continuou andando pelas proximidades do ambiente, passava de um lado ao outro da performance, mas sem muito se aproximar da moça nua. E também não era vigiado por ninguém.

Passado um pouco mais de tempo, fomos embora. Nos despedimos de Rafael com abraços. Perguntamos ainda se não precisava que ninguém o acompanhasse até em casa. Ele disse que não.

*

Não vi o grupo discutir esse acontecimento. As “intervisões”, espaços mais apropriados para isso, nesta data já não aconteciam. Na lista de e-mails, o coordenador, que não estava no instante presente, lançou o assunto, disse que queria saber mais, porém ninguém se manifestou – se houve manifestações, não recebi tal mensagem. No encontro semanal posterior a este também não ouvi ninguém falar a respeito.

Mas permanece a questão: o que fazer com esses desejos? Já vi, numa das “intervisões” que fui, o grupo preocupar-se com isso, é um assunto que lhe interessa.

Há muito abandono, muita solidão. Há muitos desejos, e muitas linhas (duras) que dão o significado para isso que se deseja. Tentar dobrá-las é uma militância de longa data, e entendo que o grupo não está alheio.

4.4.3. Políticas da amizade

A trupe é um grupo de amigos. E um grupo muito aberto, aceita quem quiser chegar para compor seu corpo sem órgãos, fazer rizoma. Não é necessário também “mergulhar”: é possível também chegar e ficar à espreita, observando timidamente – “[a] integração do coletivo é sempre um convite, um contágio, nunca uma pressão, uma imposição” (LIMA, 2010, p.68).

Mas me chamava atenção uma coisa: se é certo que abraçar, acolher a loucura, não tem nada a ver com controlar e impor, também não teria nada a ver com fraternidade, familiaridade. As amizades no grupo são muito mais alianças do que filiações. Os encontros entre aliados são para formar um bando, compor uma máquina de guerra, devir, no qual nenhum é depende do outro, mas se contagia pelo outro.

Também, mais ou menos nestes termos, giram as discussões para tentar pensar um acompanhamento terapêutico (AT) dos estagiários e estagiárias junto aos usuários e usuárias. Para isso, em 2013 e 2014, usaram como referencial o livro de Fábio Araújo (2007), no qual problematiza, segundo o subtítulo de seu trabalho “dos especialismos à política da amizade”. Por isso é importante aqui colocar que essa amizade que Araújo e a Utu propõe nada tem a ver com irmandade – nada tem a

ver com o “amigo de fé, meu irmão camarada” de Roberto e Eramos, como diz Araújo (2007, p.158) – pois nas fraternidades há dependências, um indivíduo se apoia no outro, ou se deixa dominar pelo outro para assim conquistar determinada garantia. Mas se trata de uma política da amizade, mais próximo a Michel Foucault, da ordem dos jogos, na qual amigos mantém uma relação de autonomia em relação a outro, sem nenhum prescrever o caminho correto. Para Francisco Ortega (1999, p. 167), uma “ética da amizade prepara o caminho para a criação de formas de vida, sem prescrever um modo de existência como correta”. Nestes temos, nessa ética da amizade, procura-se jogar “dentro das relações de poder com um mínimo de dominação e criar um tipo de relacionamento intenso e móvel, que não permita que as relações de poder se transformem em estados de dominação” (ORTEGA, 1999, p. 168).

É certo que Foucault não problematizou a amizade em um “acompanhamento terapêutico”, e sim a amizade enquanto estética da existência na cultura homossexual. Trata-se, por isso, de um outro procedimento de colagem da trupe, roubando um conceito e tentando “fazer funcionar” em seu problema, isto é, na relação ética entre acompanhante e acompanhado. Não tenho a intenção – e nem fôlego – de levar muito adiante a problematização de Foucault e sua colagem feita nem por Araújo nem pelos acompanhantes e acompanhados da trupe. Mas brevemente, entendo que ambos vão às problematizações éticas de Foucault para pensar um encontro – “clínico” ou que tenha outro nome – aberto e radical, no qual se dilua parcial ou totalmente as relações de saber-poder nos encontros, inclusive, passando pelo desmoronamento da distinção entre acompanhante x acompanhado. Em uma das “intervisões” em que fui, recorde-me da insistência do coordenador em suprimir a hierarquia já desde o início, ao colocar que não se pode sentir dó ou pena do outro: não há autonomia se há compaixão.

A amizade, entendida pela trupe, encontra e não apegar; acolhe e não filia: “[f]alar em amizade é falar de multiplicidade, intensidade, experimentação, desterritorialização” (ORTEGA, 1999, p. 157).

4.4.4. A alegria do encontro

“[A] tristeza não serve para nada”, escreve Marquito. “Ela nos emburrece. Não se cria nada de novo a partir da tristeza” (LIMA, 2010, p. 22). Esta denúncia das paixões tristes, expressa na leitura que Deleuze

faz de Spinoza, não é apenas uma hipótese para o livro do autor: é também uma prática do grupo coordenado por Marquito.

O grupo ri de tudo: ri do texto esquecido nos ensaios e ri ainda mais se se esquece durante uma apresentação. Ri quando Luiz interrompe qualquer cena para contar o que lhe veio na cabeça, e ri quando Fabrício fica bravo e manda-o voltar para seu lugar. O grupo também ri quando Gilmar acaba de sair da consulta com o psiquiatra e lhe receitara oito comprimidos por dia! Rir é resistir. Dirá Nietzsche (1994, p. 58): “não é com a ira que mata, mas com o riso. Eia, pois, vamos matar o espírito de gravidade”.

Deleuze (1988, p. 33) também vê Foucault colocar em seus textos uma alegria e um riso cada vez mais evidente, “uma alegria de querer destruir aquilo que mutila a vida”. Todos aqueles sistemas e regras de funcionamentos de presídios, modos de julgamentos, aparelhos anti-masturbatórios e de correção da alma, toda uma série de interdições e discursos mesquinhos que a vergonha, a morte, e o sofrimento são insuficientes para calar um riso inesperado.

*

Segue um fragmento de diário de campo:

Hoje o encontro no CAPS foi diferente das outras vezes que fui: hoje foi “mais potente”. Hoje além dos estagiários e estagiárias, a trupe recebeu a visita de calouros e calouras do curso psicologia – todo início de semestre um grupo de novatos vai ao CAPS. A tarde ficou tomada por aquela gente, a sala ficou pequena. Percebia ali uma grande alegria, possivelmente provocada por tantas visitas e gente nova. O pessoal faz o círculo, como de costume, mas dessa vez se espremia para caber todos ao redor da sala. Marquito puxa uma cadeira que sobrou para o centro do círculo, sobe nela e começava a falar espontaneamente do que acontece ali quando Arnaldo entra “atrasado” na sala com olhar desconfiado, se aproxima de Marquito para dizer “oh Periquito...”, não entendi o que dizia. O “Periquito” Marquito riu alto e o abraçou, “esse aqui é meu amigo”, respondeu. Mas ainda tentava continuar a conversa com as visitas, quando Luiz parou de falar com uma moça no círculo e entrou para dentro dele, fazendo seus movimentos e contando o que comeu e o que viu em casa e na rua e o que fez o seu sobrinho e pra que time torce e a música da Salgueiro... A tarde poderia terminar com as

infinitas conexões de Luiz, ninguém o interrompe, exceto Fabrício, o seu “super-ego”, como brinca Marquito.

E haveria ensaio. Fizeram a cena dos clowns com um estagiário e Luiz; a cena do funkeiro com “crise de identidade de gênero”, que faz despertar mais sorrisos; a música do “Harmonia Enlouquece” com o Fabrício; e enfim, a cena da Estamira com a Cláudia. A cena dela está cada vez bela, cada vez mais transmitindo alguma emoção. Percebo que ela passa uma sensação de “ódio alegre” (Deleuze ao falar de Foucault). A tarde era um mar de risadas, e as ondas eram a alegria dos movimentos dos corpos.

Esta alegria dos usuários e das usuárias fez-me pensar na questão do tempo: nos acontecimentos que os encontros que trupe promovem. Há naquele CAPS uma irrupção do tempo do sofrimento para o “tempo da festa”, talvez posso assim nomear este novo tempo que rompe a tormenta, o normal, a cronologia⁶⁵.

*

A psiquiatria é triste, a trupe é alegre. Os encontros do grupo são encontros alegres, cheios de vida e potência. Mas que alegria a trupe quer buscar e nos passar? E de que tristeza ela quer fugir? Entendo que a trupe fala da alegria de efetuar uma potência: dirá Deleuze em seu *Abecedário* (1996) que “a alegria é tudo o que consiste em preencher uma potência. Sente alegria quando preenche, quando efetua uma de suas potências”.

Consultar com um psiquiatra não é necessariamente algo alegre: suas perguntas são tristes, seu diagnóstico e prescrições também. Assim, um psiquiatra pouco ri, e se ri, é um riso burocrático, e seu paciente ri menos ainda. Não intento “demonizar” a figura deste médico como uma encarnação total do mal, pois esse riso burocrático está em todo lugar: no juiz ao dar sua sentença punitiva, no padre em sua homilia, no policial que algema e tortura pobres nas periferias ou uma militante nas ruas. Todos desses acreditam que estão fazendo somente *o bem, o melhor* para a sociedade. Mas neles não há alegria, pois não efetuam potência alguma, mas poder. Dirá Deleuze (1996) que “qualquer tristeza resulta de um poder sobre mim”; e haverá alegria quando podemos aumentar nossa potência. O poder separa as pessoas do que elas podem na medida em

⁶⁵ Nos meus diários e rascunhos, notei que este foi meu primeiro registro da noção de acontecimento. Embora não vá discutir propriamente este conceito aqui, quis preservar o trecho.

que aquilo que um conjunto de poderes nos possibilitam é apenas um possível em “mil meios de mover o corpo, de dominar o corpo e as paixões – mas *nós nem sequer sabemos de que é capaz um corpo*” (DELEUZE, 2002, p.23-4).

Com Spinoza, Deleuze quer nos provocar: mas, e tudo isso que dizem *sobre* o corpo? De todos os mandos e desmandos, dispositivos e práticas, “o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos” (DELEUZE, 2002, p. 24); as potências do corpo estão para além do que é dito e do que é possibilitado e conhecido. O corpo e o pensamento que temos dele pode ir além, mas para isso é preciso captar a sua potência e expandir suas possibilidades. Será a partir do encontro com outro corpo ou com uma ideia que acontece dessas duas relações se compor para formar um todo mais potente (DELEUZE, 2002, p. 25). É no encontro que o corpo se definirá: não interessará a função a priori do órgão, mas saberemos do que é capaz na intersecção das linhas, dos movimentos e de sua capacidade de afetar e ser afetado em cada encontro.

Na trupe da Utu é assim que vejo a singela cena dos palhaços com a corda no pescoço. Eles estão tristes, até encontrar o amigo do outro lado. Mas o encontro é devagar, gradual, primeiramente pelo olhar, depois vão compondo juntos um movimento, experimentando as condições e possibilidades do corpo do outro, até o abraço e um estrondoso “AAAÊÊÊ!” de alegria com o novo amigo. Quando “somos afetados de alegria e nossa potência de agir aumenta, porque o outro corpo se combina com o nosso, estamos em condições ou temos a ocasião de formar a noção comum ao corpo que nos afeta e ao nosso”. (MACHADO, 2009, p. 80). A alegria, nesse sentido, é ponto de partida para o conhecimento, e nos alegramos quando um corpo se combina com o nosso, quando um corpo se afeta com o nosso.

Os encontros semanais da Utu são assim: puras experimentações entre corpos, ideias e elementos cênicos na captura de tal grau de potência. Nos encontros não importa nenhuma essência, nenhuma verdade catalogada (isso fica no consultório), mas a capacidade de cada corpo. No plano de consistência da trupe, os corpos não são definidos por formas, nem por órgãos, nem por sujeitos determinados, mas somente por uma longitude e latitude, isto é, pelas condições de movimento e repouso, velocidade e lentidão; e pelo conjunto dos afectos que é capaz sob tal grau de potência (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 47).

A trupe, prática de resistência nas malhas das relações de saber-poder, especificamente localizada no interior de um dispositivo de saúde mental, sustenta em seus encontros a possibilidade de efetuar a potência

dos corpos participantes. Por não se preocupar com a verdade da doença e não fixar identidades, a trupe se movimenta em favor de cada capacidade de se afetar e ser afetado. Ninguém irá forçar. Mas se for ao encontro e quiser experimentar, ali é o instante de tentar subir pelas paredes... o que será que conseguimos fazer com nosso corpo? Ou mesmo após uma cirurgia na garganta e do repouso em casa, Luiz vai ao encontro do grupo e não para de falar e falar e falar e falar, mesmo com os pontos do corte na garganta – e ele não sofreu complicações pós-cirúrgicas. Que doença é essa? Não sei, só sei que “ela me faz pular...”, como diz o próprio Luiz, contando e demonstrando (ao dar vários pulos no espaço dos ensaios) como é sua “doença” para um grupo de estagiários.

A alegria é uma espécie de trampolim que nos impulsiona na direção do “conhecimento adequado”, afirma Spinoza e Deleuze. Enfim, eis uma travessura da trupe: se é muito falado que é na dor que há aprendizagem, que “é na dor que aprendemos”, “a dor ensina”. Mas trata-se de um equívoco. Segundo a trupe da Utu, é com o riso e a leveza que tiramos as mais valiosas lições.

4.4.5. A grande saúde

Mas essa trupe esquizozó está preocupada com algum conceito de saúde? Certamente. Não aquela saúde que arrasta a vida pelo tempo, a saúde a partir do modelo biomédico, dos discursos sobre “qualidade de vida”, saúde que “faz viver” (problema de biopolítica), mas de uma *grande saúde* – “uma saúde necessária àqueles que querem experimentar diferentes modos de querer, sentir e pensar” (MOREIRA, 2006, p. 46) e abrir-se para o ensaio. Diz Nietzsche:

Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de ensaio, o caminho ainda é longo até aquela descomunal segurança e saúde transbordante, que não pode prescindir nem mesmo da doença, como um meio e anzol do conhecimento, até aquela madura liberdade do espírito que é também autodomínio e disciplina do coração e permite os caminhos para muitos e opostos modos de pensar - até aquela interior envergadura e mimo do excesso de riqueza, que exclui de si o perigo de que o espírito porventura se perca em seu próprio caminho e se enamore de si e em algum canto fique sentado inebriado, até aquele excedente de forças plásticas, regeneradoras, conformadoras e

restauradoras, que é justamente o sinal da grande saúde, aquele excedente que dá ao espírito livre a perigosa prerrogativa de viver para o ensaio e poder oferecer-se à aventura: a prerrogativa de maestria do espírito livre!” (NIETZSCHE, 1999, p. 66).

O teatro da loucura bem poderia funcionar como um espaço para este ensaio, enquanto um empreendimento de saúde: a “frágil saúde irresistível” que suas atrizes e atores gozam, vinda do fato de terem visto e ouvido coisas demasiado grandes, irrespiráveis e fortes demais para eles e elas, oferece-lhes, contudo, “devires que uma gorda saúde dominante tornaria impossíveis” (DELEUZE, 2011, p. 14)⁶⁶.

Há uma divertida crítica à saúde dominante em uma de suas cenas da peça *O camelo, o leão, a criança e o trocadilo*, no ato dos camelos, com a performance do moço que está usando drogas. A cena, conta Marquito, fala dele mesmo: “as drogas lhe faziam mal, mas os remédios lhe fizeram pior”. Ela também foi inspirada numa conversa que Fernandes, o ator da cena, teve com um certo senhor que, babando, garantia que o Haldol, psicotrópico, tinha salvado a sua vida. Certamente, não é dessa vida e dessa suposta saúde que a trupe nos ensina, mas da vida vivida intensamente, e da saúde para gozá-la.

De vez em quando Fernandes aparece para fazer a cena; hoje, por mais das vezes está viajando, experimentando outras conexões, sua abertura para o ensaio. Está curado? Existem outros e outras que passaram pelo grupo que estão curados? É possível, mas não na cura no sentido médico – é preciso “curar da cura”⁶⁷ –, mas a cura como a liberação das máquinas desejantes e suas infinitas conexões com o cosmos⁶⁸.

⁶⁶ É certo que nesta citação, Deleuze não está falando de teatro mas da “frágil saúde irresistível” dos literatos e filósofos que gosta – Kafka, Franzino, poderia seria um deles; Nietzsche, enlouquecido, também.

⁶⁷ “Mas de toda maneira o mal já está feito, a cura escolheu o caminho da edipianização, todo juncado de detritos, contra a esquizofrenização que deve nos curar da cura” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p.95). Esta citação me foi lembrada por Marquito, numa troca de e-mails, quando perguntei a ele se uma possível noção de cura para o grupo fosse uma reordenação das forças/máquinas desejantes, deslizando sob o corpo sem órgãos. Não esperava um sim ou um não, mas ofereceu-me a necessidade de se “curar da cura”.

⁶⁸ Diz Ana Moreira (2006, p. 72) em um trabalho sobre medicina e “grande saúde” em Nietzsche: “se o filósofo alemão fala em ‘cura’, é precisamente desse potencial de reorganização e manutenção da luta, após uma desagregação dos arranjos de impulsos”.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentei ao longo deste texto mostrar, a partir de Michel Foucault, que existe nas sociedades modernas algo como um poder psiquiátrico, isto é, uma certa modalidade pela qual o poder político e os poderes em geral, tocam e agem sobre corpos, levam em conta os gestos, os comportamentos, as palavras, as percepções e concepções de mundo e normaliza e normatiza o que destoa da razão. Poder psiquiátrico que faz ver e faz falar o que é desvio, como também faz o sujeito se reconhecer nisso que é dito. Para conferir uma concretude maior, podemos pensar em termos de um dispositivo psiquiátrico e suas variadas linhas: as linhas de visibilidade e enunciação, que a partir de jogos de verdade, delimitam seu objeto de conhecimento (o que é patológico ou não) e confere uma validade científica e universal sobre ele; linhas de força que induzem uma prática, uma terapia (física, química ou moral) para se corrigir os desvios; e linhas de subjetivação, que colocam o sujeito na posição de interiorizar as orientações, as prescrições e as normas que lhe são induzidas.

Este poder psiquiátrico pode se fazer presente em qualquer espaço nas sociedades modernas onde quer que seja necessário conferir uma validade para determinado comportamento, ação, conduta, palavra: está presente na criminologia, nas escolas, nos centros de formação universitária, nos exércitos, nas fábricas, nas empresas. Mas seu local privilegiado, o espaço para reclusão, manifestação da verdade e tratamento para o louco é o manicômio. Em tempos de disciplinas cada vez mais minuciosas e invisíveis, talvez característica de uma sociedade do controle – diria Deleuze (1992, p. 220) –, sintomas de doença mental poderão aparecer em qualquer lugar onde haja alguém disposto a julgar e recomendar alguma medicação. Surge na história dessas sociedades os mais variados tipos de transtornos, cada um com remédios e dosagens específicas: nascem os grandes laboratórios, as farmácias, os consultórios e clínicas privadas. Como política de estado, concomitantemente a essas mudanças, começa-se a progressivamente fechar os sanatórios e substituí-los por espaços mais adaptados às novas exigências de controle; no Brasil, esses espaços receberam o nome de Centro de Atenção Psicossocial. Neste novo dispositivo, com uma arquitetura característica, mais “aberta”, que funciona de acordo o horário comercial das cidades – a exceção dos CAPS III –, cujo quadro de servidores é formado por diversos profissionais de variadas áreas do conhecimento e que são instruídos a não isolar porém, **ainda suas práticas respondem às exigências do mesmo poder psiquiátrico, da mesma imagem de homem da razão:**

atualmente, substitui-se o isolamento e técnicas físicas (camisa de força, eletrochoque em larga escala) para terapias químicas. Quanto as terapias morais, continuaram existindo, mas com outros nomes, como oficinas ou terapias em grupo. Enfim, o controle não muda, apenas sua forma.

Todavia, coisas muito “esquisitas” acontecem: cotidianamente, uma prática, um gesto, uma palavra incompreensível questiona toda essa maquinaria de poder – onde há poder há resistência, mostra-nos Foucault (1988, p. 105). É nesta linha que rompe, que confunde a razão, no interior de um dispositivo psiquiátrico, mais precisamente num CAPS, todas as quintas-feiras, em algum lugar do Brasil, se encontra um grupo de amigos para resistir e profanar tudo isso que é dito, praticado, imposto, sujeitado pela razão e o poder psiquiátrico. Tentei aqui, neste texto, falar de um grupo de amigos que faz do teatro um alegre modo de resistir à doença e à morte. Um grupo que não chega propriamente a oferecer “oficina” e nem uma “terapia”, mas uma trupe que quer jogar, que quer acolher e quer possibilitar um outro entendimento e uma outra experiência para isso que seria a loucura nessas sociedades modernas – não são modestos, nesse sentido. Uma trupe que, por isso, desterritorializa incessantemente o que quer territorializar, nomear, classificar, impor, estigmatizar. Por isso, é uma máquina de guerra, cujo objeto, lembra Deleuze (1992, p. 47) não é a guerra, mas o espaço liso que ela compõe, ocupa e propaga.

Como ela faz isso? Primeiramente, com um teatro que não representa, mas deixa acontecer: teatro que não se prende a um roteiro ou a vontade de um diretor, e pelo fato de seus atores e atrizes serem diagnosticadas com alguma “doença mental”, não há um especialista que analisará e intervirá a partir de uma verdade clínica ou valor moral. Assim, é um teatro que se permite aos acontecimentos, às improvisações: qualquer intervenção, interrupção, movimento e fala não é desvio, mas é “matéria prima precária” de subjetividades em obra (PELBART, 2003, p. 105). Para isso, procuram ao máximo não impedir o processo que está em curso, mas jogar com o que acontece. Desse modo, suas “esquizocenias” e jogos teatrais de seus encontros, possuem uma grande capacidade de acolher e de se atentar à multiplicidade de vozes da loucura. Acolhimento possível a partir de uma ética do encontro que rompe com a representação do conhecimento sobre o corpo, os especialismos, as normatizações, e habita o território existencial da loucura, se permitindo não apenas encontrar o que não se procurava, mas até mesmo ser encontrado pelo

acontecimento⁶⁹. Também, tentei mostrar que para a composição de seu corpo sem órgãos, não basta inventar qualquer cena, não basta propor qualquer coisa: é preciso trazer elementos heteróclitos, é preciso roubar, saquear, fazer alianças para devir – daí tentei trazer para o texto algumas de suas bricolagens, como as cenas do cinema, os ritornelos da música popular brasileira, o teatro da crueldade de Artaud, a filosofia de Nietzsche e como isso pode potencializar as rupturas com os códigos, regras e valores hegemônicos. Tentei, assim, a partir de uma cartografia, problematizar alguns modos pelos quais o grupo conhece seu problema (a loucura) e como seus encontros possibilitam a seus integrantes uma outra maneira de viver e perceber a si mesmos e o mundo. Percebi que uma pista para (des)conhecer a loucura é experimentar acontecimentos: ao aceitá-los, pode-se liberar o pensamento e a experiência para a diferença. Elogio à loucura? Esquizofrenia total? Irresponsabilidade? A trupe não trabalha nestes termos: a doença existe, mas como interrupção ou demasiada aceleração do processo esquizo. Seus encontros buscam oferecer autonomia e condições de movimento e repouso a partir da capacidade de cada corpo se afetar.

Portanto, por recusar os enunciados e discursos sobre a doença, por recusar práticas de cura e terapias tradicionais consideradas como válidas, por recusar imposições e disciplinamentos e por recusar identificações e modos hegemônicos de se reconhecer como sujeito, **a trupe Utu Suru Baco Smica é uma prática de resistência ao poder psiquiátrico.**

Práticas que, se tivermos coragem suficiente, podem nos ajudar a pensar a luta antimanicomial: o que estamos fazendo com as atuais práticas ambulatoriais? O que estamos fazendo para abrir radicalmente a clínica e possibilitar outras formas de entendimento e acolhimento? Vamos continuar acreditando que a ciência, com seu ideal de saúde, evolui apenas para uma boa finalidade e que está isenta de valores e códigos morais? Vamos continuar acreditando que uma lei é suficiente para mudar toda uma sensibilidade social? Ou vamos liberar o pensamento para essas “diferenças insubmissas” que nos atravessam e nos dispersam, diria Foucault (2008, p. 144)?

É possível extrapolar o campo da saúde mental e problematizar: vamos criar mais dispositivos de controle, impor mais sanções e culpa, ou possibilitar condições para se pensar e experimentar novos valores e

⁶⁹ Frase roubada de Jonhny Alvarez e Eduardo Passos (2012, p. 137): “Constrói-se o conhecimento com e não sobre o campo pesquisado. Estar ao lado sem medo de perder tempo, se permitindo encontrar o que não se procurava ou mesmo ser encontrado pelo acontecimento”.

sentidos para isso que nos acontece? Entendo que essa é uma crítica importante para se pensar a atualidade e o que estamos fazendo de nós mesmos⁷⁰.

⁷⁰ Cf. FOUCAULT, 2008c

REFERÊNCIAS

a. Produção do grupo ou com o grupo citadas (livros e filmes)

GRUPO DE TEATRO, CINEMA E TERAPIA PARA USUÁRIOS DO CAPS. O camelo, o leão, a criança e o trocadilo. 13º SEPEX, UFSC. Florianópolis, 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=C0_Cs1Zg0xE>

GRUPO DE TEATRO, CINEMA E TERAPIA PARA USUÁRIOS DO CAPS. O camelo, o leão, a criança e o trocadilo. 5º Gestalt Terapia Santa Catarina. Florianópolis, 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=RKmt45W2HGg>>

GRUPO DE TEATRO, CINEMA E TERAPIA PARA USUÁRIOS DO CAPS. O camelo, o leão, a criança e o trocadilo. Semana de Graduação em Psicologia da UFSC, Auditório CED, Florianópolis, 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rVINJmZaqRc>>

GRUPO DE TEATRO, CINEMA E TERAPIA PARA USUÁRIOS DO CAPS: SURTOS ou Manual de Internação Involuntária. Documentário, DVD. 2008.

LIMA, Marcos Eduardo Rocha. Três esquizos literatos: Antonin Artaud, Raymond Roussel e Jean-Pierre Brisset. Porto Alegre: Sulina; Ed. da UFRGS: 2011.

b. Textos

AMARANTE, Paulo (coord.). Loucos pela vida: a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1995.

ANDRADE, Ana Paulo Müller de Andrade. Sujeitos e(m) movimentos: uma análise crítica da Reforma Psiquiátrica na perspectiva dos *experientes*. Tese de doutorado apresentado ao Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação da profa. Sônia Weidner Maluf, 2012.

APPRILL, Olivier & PELBART, Peter Pál. Deriva [entrevista]. Cadernos da Subjetividade, São Paulo. Ano 10, nº 15, 2013.

ARAÚJO, Fábio. Um passeio esquivo pelo acompanhamento terapêutico: dos especialismos à política da amizade. Niterói, 2007.

ARBEX, Daniela. Holocausto brasileiro. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

ARTAUD, Antonin. Escritos de Antonin Artaud. Organização e tradução de Cláudio Willer. Porto Alegre: L&MP Pocket, 1983.

BERNSTEIN, Ana. Marina Abramovic: do corpo do artista ao corpo do público. In: SÜSSEKIND, Flora; DIAS, Tânia & AZEVEDO, Carlito (Orgs.). Rio de Janeiro: 7Letras: Fundação Casa Rui Barbosa, 2003.

BRASIL, Ministério da Saúde, Portaria nº 189, de 19 de novembro de 1991.

BRASIL, Ministério da Saúde, Secretaria Executiva. Legislação de Saúde Mental: 1990-2004 (5ª ed., rev. atual.). Brasília, DF: Autor. Série E. Legislação de Saúde, 2004a.

BRASIL, Ministério da Saúde. Saúde Mental no SUS: os centros de atenção psicossocial. Brasília: Ministério da Saúde, 2004b. Disponível em: <http://www.ccs.saude.gov.br/saude_mental/pdf/sm_sus.pdf>

CAPONI, Sandra. Michel Foucault e a persistência do poder psiquiátrico. Ciência & Saúde Coletiva, 14 (1): 95-103, 2009.

CEDRAZ, Ariadne & DIMENSTEIN, Magda. Oficinas terapêuticas no cenário da Reforma Psiquiátrica: modalidades desinstitucionalizantes ou não? Revista Mal-estar E Subjetividade, vol. V, núm. 2, setembro, 2005, pp. 300-327.

DEFERT, Daniel. Situação do curso. Trad. Rosemary Costhek Abilio. In: FOUCAULT, Michel. Aulas sobre a vontade de saber. Curso dado no Collège de France 1970-1971. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2014.

DELEUZE, Gilles. A lógica do sentido. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva; EdUSP, 1974.

DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a filosofia. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. Diferença e repetição. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. Conversações. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. O Abecedário Gilles Deleuze. França, Editions Montparnasse. 1996.

DELEUZE, Gilles. Foucault. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1998.

DELEUZE, Gilles. A dobra: Leibnitz e o barroco. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papirus, 2000.

DELEUZE, Gilles. Espinosa: Filosofia prática. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo : Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. Qu'est-ce qu'un dispositif? In: LAPOUJADE, David (Org.). Deux régimes de fous. Textes et entretiens. 1975-1995. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

DELEUZE, Gilles. Crítica e clínica. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Kafka: Por uma literatura menor. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Entrevista sobre *O Anti-Édipo*. Trad. Peter Pál Pelbart. In: DELEUZE, Gilles. Conversações. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Mil Platôs vol. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997. DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. O Anti-Édipo. Trad. Luiz Benedito Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Mil Platôs vol.1. Trad. Ana Lúcia de Oliveira et al. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Mil Platôs. vol. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto et al. São Paulo: Ed. 34, 2012.

DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. Diálogos. Trad. Eloisa A. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DESCARTES, René. Obras incompletas (Col. Os Pensadores). Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ESCÓSSIA, Liliana da & TEDESCO, Silvia. O coletivo de forças como plano de experiência cartográfica. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da (Orgs.). Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2012.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. Trad. Marcelo Catan. In: MACHADO, Roberto (Org.). Microfísica do poder. Rio de Janeiro, 1979a.

FOUCAULT, Michel. Sobre a história da sexualidade. Trad. Angela Loureiro de Souza. In: MACHADO, Roberto (Org.). Microfísica do poder. Rio de Janeiro, 1979b.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade vol. 2: O uso dos prazeres. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. Trad.: Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade, vol. 1: A vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. Introdução a uma vida não-fascista. In: ESCOBAR, Carlos Enrique (Org.). Dossier Deleuze. 1991.

FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOUCAULT, Michel. Entretien avec Michel Foucault. In : Dits et Écrits, tome IV. Paris : Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, Michel. Le monde est un grand asile. Em: Dits et Écrits, tome II. Paris: Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, Michel. Subjetividade e verdade. Trad. Andréa Daher. In: FOUCAULT, Michel Resumo dos cursos no Collège de France (1970-1982). Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. Trad. Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau, 2002.

FOUCAULT, Michel. Mesa Redonda em 20 de maio de 1978. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Ditos e escritos: Estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a

FOUCAULT, Michel. O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France 1973-1974. Trad. Márcio Fonseca & Tânia Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

FOUCAULT, Michel. Ariadne enforcou-se. Trad. Elisa Monteiro. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Ditos & Escritos II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

FOUCAULT, Michel. O nascimento da clínica. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.

FOUCAULT, Michel. O que são as Luzes? Trad. Elisa Monteiro. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Ditos & Escritos II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008c.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum*. Trad. Elisa Monteiro. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ditos & Escritos II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008d.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na época clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Outros espaços*. Trad. Inês Autran Dourado da Motta. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ditos e escritos III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca & Salma Tannus Muchail. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. *Sujeito e poder*. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2ª edição. In: DREYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramalhete. 38ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010c.

FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*. Trad.: Rosemary Costhek Abilio. In: FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*. Curso dado no Collège de France 1970-1971. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2014a.

FOUCAULT, Michel. *Uma entrevista com Michel Foucault*. *Jornal O Globo*, Rio de Janeiro, 11. Jan. 2014b. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2014/01/11/uma-entrevista-com-michel-foucault-520469.asp>>

FOUCAULT, Michel & DELEUZE, Gilles. *Os intelectuais e o poder*. Trad. Roberto Machado. In: MACHADO, Roberto (Org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, 1979.

FONSECA, Tânia Mara Galli. *O acontecimentalizar nos modos de trabalhar, modos de subjetivar: por uma ontologia histórica*. In: *Anais do*

I Encontro dos Serviços de Psicologia das Instituições de Ensino Superior de Santa Catarina: possibilidades, limites e desafios. Florianópolis: CRP, 2009. Disponível em: <
http://www.crp.org.br/publicacoes/dados/arquivos/palestras/palestra_TaniaGalli.pdf>

GALLO, Sílvia. Conhecimento, transversalidade e currículo. 1995. Disponível em:
http://scholar.google.com.br/citations?view_op=view_citation&hl=pt-BR&user=W7VJ1eYAAAAJ&citation_for_view=W7VJ1eYAAAAJ:ufrVoPGSRksC

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. Nota introdutória. Fragmentos Póstumos Friedrich Nietzsche. Trans/Form/Ação vol.13, Marília Jan., 1990.

GRANGER, Gilles-Gaston. Introdução. In: DESCARTES, René. Obras incompletas (Col. Os Pensadores). Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

GROS, Frédéric. Situação do curso. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. In: FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982).. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2010.

GUATTARI, Félix. Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1981.

GUATTARI, Félix. O inconsciente maquínico: ensaios de esquizoanálise. Trad. Constança Marcondes César & Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1988.

KASTRUP, Virginia. O funcionamento da atenção no trabalho no cartógrafo. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da (Orgs.). Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2012.

LAGRANGE, Jacques. Situação de curso. Trad. Márcio Fonseca e Tânia Muchail. In: FOUCAULT, M. O Poder Psiquiátrico. Curso dado no Collège de France 1973-1974. 1. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LEOPOLDOLDO E SILVA, Franklin. Descartes: a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

LLANSOL, Maria Gabriela. Inquérito às Quatro Confidências: Diário III. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LOUGON, M. Psiquiatria Institucional: do hospício à reforma psiquiátrica. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

MACHADO, Roberto. Zaratustra, tragédia nietzschiana. 3ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2001.

MACHADO, Roberto. Foucault, a ciência e o saber. 3ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2006.

MACHADO, Roberto. Deleuze, a arte e a filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MACHADO, Roberto. Nietzsche, Foucault e a loucura como experiência originária. Entrevista concedida ao IHU On line publicada em 2 de fev. de 2010. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=554&secao=203>.

MACHADO, Roberto. Deleuze e a ruptura com a representação. In: Arte e ruptura/Sesc, Departamento Nacional. Rio de Janeiro: Sesc, 2013.

MOREIRA, Adriana Belmonte. Corpo, saúde e medicina a partir da filosofia de Nietzsche. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, sob orientação da profa. Scarlett Marton, 2006

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. A doutrina da vontade de poder em Nietzsche. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. Obras incompletas. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. Além do bem e do mal. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. de bolso, 2005.

ORTEGA, Francisco. Amizade e Estética da Existência em Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PASSOS, Eduardo & ALVAREZ, Johnny. Cartografar é habitar um território existencial. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da (Orgs.). Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2012.

PASSOS, Eduardo & BENEVIDES, Regina. Por uma política da narratividade. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da (Orgs.). Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2012:

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da. Apresentação. In: _____ (Orgs.). Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2012.

PELBART, Peter Pál. Esquizocenias. Núcleo de Estudos da Subjetividade. Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP, s/d. Disponível em: <
http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/Esquizocenia_peter%20pal%20pelbart.pdf>

PELBART, Peter Pál. Manicômio Mental – A outra face da clausura. In: SaúdeLoucura V.2. Rio de Janeiro, Hucitec, 1989.

PELBART, Peter Pál. O tempo não-reconciliado: imagens do tempo em Deleuze. São Paulo: Perspectiva, 1998.

PELBART, Peter Pál. A vertigem por um fio – Políticas da subjetividade contemporânea. São Paulo: Iluminuras, 2000.

PELBART, Peter Pál. Vida Capital – Ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PELBART, Peter Pál. Elemento para uma cartografia da grupalidade. In: SAADI, Fátima & GARCIA, Silvana. Próximo Ato: questões da teatralidade contemporânea. São Paulo: Itáu Cultural, 2008.

PELBART, Peter Pál. O teatro da loucura. Poliética. São Paulo, v.1, n. 1, pp.119-129, 2013.

PESSOA, Fernando. O livro do desassossego – composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

PRADO FILHO, Kleber. Uma história política da verdade. Florianópolis/Rio de Janeiro: Insular/Achiamé, 2006.

PRADO FILHO, Kleber & MARTINS, Simone. A subjetividade como objeto da(s) psicologia(s). Psicologia & Sociedade; 19 (3): 14-19, 2007.

PRADO FILHO, Kleber & LEMOS, Flávia Cristina Silveira. Foucault hoje: algumas linhas a respeito. Polis e Psique, vol.2, n.1, 2012a.

PRADO FILHO, Kleber & LEMOS, Flávia Cristina Silveira. Uma breve cartografia da luta antimanicomial. Contemporânea. v. 2, n.1, p. 45-63, Jan.-Jun. 2012b.

PRADO FILHO, Kleber & TETI, Marcela. A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. Barbarói (UNICS On line). v. 1. P. 45-59, 2013.

POSSANA DE BARROS, Laura & KASTRUP, Virgínia. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia &

ESCÓSSIA, Liliana da (Org.). *Pistas do método da cartografia*. Porto Alegre: Sulina, 2012.

RAGO, Margareth. Apresentação. In: PRADO FILHO, Kleber. *Uma história política da verdade*. Florianópolis/Rio de Janeiro: Insular/Achiamé, 2006.

RILKE, Rainer Maria. *A melodia das coisas (contos, ensaios, cartas)*. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.

ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

ROLNIK. *Subjetividade Antropofágica*, 1998. Disponível em: <http://test.stoa.usp.br/articles/0015/6910/Subjetividade_AntropofA_gica.pdf>

ROSE, Nikolas. *Biopolítica molecular, ética somática e o espírito do biocapital*. In: SANTOS, L. & RIBEIRO, P. (Orgs.). *Corpo, gênero e sexualidade: instâncias e práticas de produção nas políticas da própria vida*. Rio Grande: FURG, 2011, p. 13-31.

SANDER, Jardel. *AlmaCorpoAção: disciplinarização versus resistência através do teatro num grupo de usuários de um serviço de saúde mental*. Dissertação de mestrado acadêmico submetida ao Programa de Pós Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação do prof. Kleber Prado Filho, 2001.

SANTOS, Natália Alves dos. *Arte e Saúde Mental: em cartaz o teatro da loucura*. Dissertação de mestrado acadêmico submetida ao Programa de Pós Graduação da Pontifícia Universidade Católica das Minhas Gerais, sob a orientação da profa. Roberta Carvalho Romagnoli, 2010.

SILVA, Vitor Lima da. *Um estudo arqueológico sobre a IV Conferência de Saúde Mental e o contexto da Reforma Psiquiátrica brasileira*. Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação do prof. Kleber Prado Filho, 2012

YASUI, Silvio & COSTA-ROSA, Abilio. A Estratégia Atenção Psicossocial: desafio na prática dos novos dispositivos de Saúde Mental. Saúde em debate. Revista do Centro Brasileiro de Estudos de Saúde. Rio de Janeiro, v. 32, n.78/79/80, jan./dez. 2008.

ZOURABICHVILI, François. O vocabulário de Deleuze. Trad. André Telles. Digitalização e disponibilização da versão eletrônica: Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Informação – IFCH/UNICAMP, 2004.

c. Sítios virtuais

CORPO, ARTE E CLÍNICA. Grupo de pesquisa da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Link: <<http://www.ufrgs.br/corpoarteclinica/>>

NÚCLEO DE ESTUDOS DA SUBJETIVIDADE. Grupo de pesquisa da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Link: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/>

d. Filmes

CESAR, Elaine & JUNGLE, Tadeu. Evoé – Retrato de um antropófago. Brasil, 110 min. 2011.

LIZZANI, Carlo; BERTOLUCCI, Bernardo; PASOLINI, Pier Paolo; GODARD, Jean Luc; BELLOCCHIO, Marco & TATTOLI, Elda. Amor e raiva. Itália/França: Versátil, 102 min., 1969.

MANFREDONIA, Giulio. Si può fare. Itália: Warner Bros., 111 min., 2008.

MURPHY, Geoff. Utu. Nova Zelândia. 103 min. 1983.

PRADO, Marcos. Estamira. Brasil. 121, min. 2006.

e. Músicas

GIL, Gilberto & VELOSO, Caetano. Bat macumba. In: Tropicalia ou Panis et Circencis. Brasil: Philips, 1968.

VELOSO, Caetano. Jeito de corpo. In: Outras palavras. Brasil: Philips, 1981.